35238CU01A01

Cuadernos de la UNED

Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo

Salvador Mas Torres

UNED
EDICIONES

CUADERNOS DE LA UNED

Salvador Mas Torres

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. GRECIA Y EL HELENISMO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

CUADERNOS DE LA UNED (35238CU01A01)
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.
GRECIA Y EL HELENISMO

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 2003

Librería UNED: C./ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels.: 91 398 75 60/73 73. Correo electrónico: libreria@adm.uned.es

© Salvador Mas Torres

ISBN: 84-362-4889-9
Depósito legal: M. 32.688-2004

Primera edición: mayo de 2003
Segunda reimpresión: julio de 2004

Impreso en España - Printed in Spain
Imprime: Impresos y Revistas, S.A. (IMPRESA)

ÍNDICE

PARTE PRIMERA

LA FILOSOFÍA **EN** GRECIA

CAPITULO 1: La filosofía de los presocráticos 13

Introducción 13
Los milesios 21
Tales de Mileto 21
Anaximandro 22
Anaxímenes 23
Pitágoras 25
Heráclito 29
Los eleatas 32
Parménides 32
Zenón 32
Los pluralistas 38
Empédocles 38
Anaxágoras 41
Los atomistas 44

CAPÍTULO 2: La filosofía de Platón 51

Lenguaje y realidad 51
Poetas y sofistas 55
El saber y la opinión 60
Conocer es recordar: la teoría de la *anámnesis* 66

El camino hacia la Idea de Bien 69
La Idea de Bien y los grados del saber 72
Sobre la política: del filósofo-rey a las leyes 77
La inteligibilidad de lo real 82
En contra de Parménides: el no-ser y el mundo sensible 88
El mal y la crítica al mecanicismo 93
La racionalidad matemática del universo 101

CAPÍTULO 3: La filosofía de Aristóteles 109

Interpretaciones de Aristóteles 109
Investigaciones meta-teóricas: sobre lo «universal» 112
Las causas y el cambio 119
El ser se dice de muchas maneras 122
La dialéctica y el problema de los principios 126
La physis y los elementos 132
La crítica del materialismo mecanicista 138
Physis y téchne: cosas artificiales y cosas naturales 145
El azar y lo automático: las cosas mecánicas 149
El alma y sus funciones 156
La felicidad, la virtud y el término medio 169
La polis y la vida política 178

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFÍA DEL HELENISMO

CAPÍTULO 4: El primer helenismo 187

Características generales de la época helenista 187
Epicuro 192
Canónica 193
Átomos y vacío 196
Esencialismo e instrumentalismo 199
Los placeres 201
La superación de los temores 206
Sobre la política 210

El estoicismo 212
El conocimiento y el lenguaje 213
Logos y materia 217
Obedecer a la naturaleza: acciones apropiadas y acciones rectas y virtuosas 222
Algunos problemas: obrar irracionalmente 227
La transformación del estoicismo: Panecio 232
El escepticismo 234
El escepticismo como actitud vital 235
La indeterminación de la realidad 239
El problema de la acción 242
El escepticismo de la Academia 245

CAPÍTULO 5: El estoicismo en Roma 251

Introducción 251
Cicerón 253
Valor y sentido de la filosofía 253
Sobre los deberes y la virtud 256
La ley y el derecho 260
El estoicismo en la época del Imperio 265
Séneca 265
Epícteto y Marco Aurelio 275

CAPÍTULO 6: El pensamiento helenístico tardío 283

Características generales 283
Plotino 286
Algunas cuestiones previas 288
Las tres hipóstasis 291
La materia y el hombre 298
El retorno: éxtasis y unión mística 302

PARTE PRIMERA

LA FILOSOFÍA EN GRECIA

Capítulo 1
LA FILOSOFÍA DE LOS PRESOCRÁTICOS

INTRODUCCIÓN

«Presocráticos» es una denominación puramente convencional que sólo se impuso a partir de 1903, cuando Diels publicó *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Los fragmentos de los presocráticos], un texto que reelaborado posteriormente por Kranz continúa siendo imprescindible para el estudio de estos primeros filósofos y por el que se citan sus textos. Diels dividió los testimonios de estos pensadores en dos grandes grupos: A y B, en el primero de ellos reunió los textos que no eran del autor, sino noticias, comentarios o alusiones, en el segundo los que él creía que había que atribuirle fuera de toda duda razonable; si se lee, por ejemplo, *Heráclito* D[iels]-K[ranz] *3 B* sabemos que se trata del fragmento tercero en la edición de Diels, y también que estamos ante un texto del que cabe presumir que Heráclito fue su autor directo. *Die Fragmente der Vorsokratiker* son una colección de textos debidos directa o indirectamente a un conjunto de pensadores que por sus planteamientos e intenciones se diferencian de la perspectiva intelectual que cabría llamar socrático-platónica, la mayoría de ellos cronológicamente anteriores a Sócrates, aunque algunos, como Anaxágoras, vivieron con posterioridad.

Estos textos que por comodidad y convención seguimos llamando «presocráticos» nos han llegado en estado fragmentario y siempre de manera indirecta. Es un dato a tener en cuenta porque cuando otros autores introducen opiniones de filósofos del pasado en sus propias obras no siempre reparan en la exactitud y la fidelidad histórica. No es extraño, por ejemplo, que se supriman partes importantes de una teoría para acomodarla a propósitos críticos o polémicos; en otras ocasiones la reinterpretación surge al expresar las tesis más antiguas con terminología posterior y ocurre también que de las palabras usadas por los filósofos antiguos se extraen implicaciones que éstas sólo recibirán más tarde.

Todo ello obliga a tomar con muchas precauciones los testimonios que nos han llegado sobre los presocráticos.

Sin embargo, de los pocos fragmentos que nos han quedado se desprende que estos primeros filósofos tenían una preocupación común. Aristóteles, por ejemplo, suele referirse a ellos con la expresión «filósofos de la naturaleza» señalando así que en sus reflexiones no se ocupaban de los «asuntos humanos», aunque muchos de ellos, al menos en tanto que ciudadanos, sí se interesaron por cuestiones éticas y políticas. Pensemos, por ejemplo, en los pitagóricos y su concepción de la filosofía como un medio de purificación interior, o en el interés de esta Escuela por la formación de minorías dirigentes (una especie de aristocracia del espíritu destinada a gobernar). Recordemos también a Anaximandro, que traslada la idea de justicia al universo, viendo en él un orden, un *kosmos,* que se le presenta como una *polis* en grande, una especie de comunidad sometida a una ley ordenadora. Heráclito está próximo a esta idea. O ya en el siglo v Anaxágoras, cuyo *nous* ordenador es como el Pericles que puso orden en el caos de la *polis.* Si hemos de creer a Plutarco *(Adv Colot.* 1126 = D.K. A 12) el mismo Parménides se dedicó a «poner orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los ciudadanos hacían jurar a sus magistrados que respetarían las leyes de Parménides»[1].

Lo que sí puede decirse, al menos, es que la mayor parte de los textos de los presocráticos que nos han llegado versan sobre la *physis,* que es el término que los griegos empleaban para referirse a lo que nosotros llamamos «naturaleza». La palabra *physis* está relacionada con el verbo *phyô* («producir», «nacer», incluso «hacer»), cuya voz media, *phyomai,* menta aquello que se produce, nace o se hace desde sí mismo: lo que crece. De manera muy general, sin limitarnos ahora al campo de la reflexión más estrictamente filosófica, puede decirse que una cosa posee *physis* porque tiene capacidad para hacer nacer algo; el resultado de este proceso «natural» es de igual modo «naturaleza»[2]. De aquí que la naturaleza sea principio *{archê)* de crecimiento y, más en general, de movimiento.

Los filósofos presocráticos presupusieron que la totalidad de la realidad debe y puede explicarse en función de un principio o de unos pocos principios. Este darse cuenta de que frente a la multiplicidad que muestran los sentidos hay una unidad supone el alejamiento de la tradición y el nacimiento de la filosofía, pues la afirmación de la unidad exige distinguir entre el mismo mundo y su interpretación, distinción esta totalmente ajena a la conciencia mítica, pero decisiva en la configuración de la filosofía como actividad consciente. De la lectura de estos primeros filósofos puede extraerse la idea de que a diferencia de otras formas de pensamiento, la filosofía es un *lógos* abstracto, capaz de separarse de lo concreto; un *lógos* que tiende a esencializar las cosas fijándolas en contra de la experiencia cotidiana del devenir, pues es característico de estas primeras formas de pensamiento filosófico postular la unidad de las cosas rompiendo la pluralidad y buscando aquélla en ésta. Esta unidad es la *arché. Arché* y *physis* son, quizá, los conceptos fundamentales de la especulación filosófica presocrática.

[1] Me he ocupado de estas cuestiones con detalle en *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica,* Madrid, Itsmo, 2003.

[2] Cfr. R. Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y meta físico de un concepto,* Madrid, CSIC, 1946.

La *arché* es el principio de las cosas; más exactamente: es principio de la *physis* de las cosas que, en efecto, son. El estudio del universo en tanto que es *physis* (un producto surgido de un principio: la *arché)* centra el interés de los primeros filósofos. De aquí que las preguntas por la *physis y* por la *arché* sean como las dos caras de una misma moneda. Y esta cuestión bifronte admite toda una gama de respuestas, pues el principio puede ser material o inmaterial y puede ser uno, dos o muchos: agua, *apeiron,* fuego, aire, elementos, números, átomos... son intentos de responder a esta pregunta que constituye uno de los núcleos conceptuales vertebradores de la reflexión «física» griega. Los primeros filósofos se ocuparon de la naturaleza, buscaron cuál era su «principio» o «principios» y supusieron que en medio de todos los cambios y modificaciones del mundo empírico este principio o principios era algo que de un modo u otro permanecía inalterado y por relación al cual cabía dar cuenta de los procesos de *génesis* observables en el mundo de la experiencia.

Génesis significa «origen», «generación» o «nacimiento»; los presocráticos, en tanto que «filósofos de la naturaleza», se interrogan por el principio que explica el origen, la generación o el nacimiento de todo, en el sentido del «Todo» como *kosmos y* en el de «todo» como «todas las cosas». La pregunta por la génesis no es exclusivamente filosófica. Hornero había dicho que Océano era la «génesis» de los dioses (*Il.* 14. 201) y a la misma pregunta Hesiodo había respondido ofreciendo una teogonia, una genealogía de los dioses:

> ¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme sempiternos el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto. Decid también como nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. Y los descendientes de aqué-

llos, los dioses dadores de bienes, cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores y cómo además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero *(Teogonia* 104-115).

Mantener que la filosofía es un producto cultural específico no debe conducir al error de pensar que ha nacido por generación espontánea. Al contrario: si bien, por una parte, las soluciones y la forma de llegar a ellas son distintas, por otra, los problemas filosóficos son en gran parte herencia de tradiciones míticas y religiosas. En los primeros momentos de la historia del pensamiento hay un conjunto de problemas planteados con lenguaje mítico pero que están exigiendo una solución de carácter filosófico. Se trata de reflexiones que a través del lenguaje mítico y de los personajes del mito intentan dar cuenta de la estructura general del universo y de los hechos de la experiencia común. Lo verdaderamente significativo del pensamiento griego prefilosófico es ver cómo en el carácter sistemático de estas explicaciones se va superando el horizonte puramente mítico y se abre paso la consideración filosófica, porque los mitos no son fabulaciones libres y gratuitas, sino intentos de ofrecer una explicación de lo que acontece.

Es cierto, como señala Kirk, que los mitos «son explicativos de maneras tan diversas y a niveles tan distintos, que asignarles sin más una función explicativa como su principal característica puede inducir a error»[3]. Sin embargo, tal vez no sea excesivamente arriesgado afirmar que al menos en el contexto griego las explicaciones míticas, por muy diversas que sean, tienen un denominador común: de un modo u otro los mitos tienen que ver con la religión en un sentido muy amplio, como conjunto de creencias sobre los dioses. Entre los griegos existía un consenso muy generalizado acerca de la naturaleza, funciones y exigencias de los dioses, expresado públicamente bajo la forma de narraciones míticas que aunque diferentes confluyen en un mismo espacio semántico que tiene una arquitectura conceptual oculta. En los mitos griegos hay «una concepción y una apreciación de las grandes fuerzas que, en sus relaciones mutuas y su justo equilibrio, dominan el mundo —naturaleza y sobrenaturaleza a la vez—, los hombres y la sociedad, y hacen de ellos lo que deben ser»[4]. Hasta cierto punto, pues, preocupaciones que heredará la filosofía pero que expresará con otro vocabulario y en otro registro de pensamiento.

[3] G. S. Kirk, *La naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 46.
[4] J. P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 26.

Cuando Tales afirma que la tierra ha surgido del agua ofrece una explicación que tiene puntos de contacto con las narraciones míticas, pero que ya no es religiosa. No se podía ser griego sin hablar griego y sin compartir un fondo común de creencias religiosas; se puede serlo sin defender que la tierra ha surgido del agua. Hesiodo, por ejemplo, afirma:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. De Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio *(Teogonia,* 116-131).

Hesiodo habla de dioses, Tales o Anaxímenes de hechos principio accesibles para todos aquellos que tengan razón y se atrevan a usarla.

Sin embargo, tampoco conviene exagerar las diferencias entre el pensamiento mítico y estos momentos iniciales de la filosofía, aunque sólo sea porque la reflexión de los primeros filósofos se aferra firmemente a la exigencia de representaciones concretas e intuitivas para todos los conceptos básicos[5]. Para Parménides el Ser es una esfera material y Heráclito sostiene que el *logos* es fuego. El pensamiento mítico y el presocrático son «antropomórficos» en tanto que uno y otro tienden a representar(se) la realidad en su totalidad como más o menos análoga a la vida cotidiana. De hecho, la mayor parte de los conceptos con los que estos filósofos dan cuenta de la realidad están tomado directamente de la cotidianidad: arriba, abajo, centro, periferia, húmedo, seco, aire, fuego, tierra, condensación, rarefacción etc. son conceptos abstractos, pero también cosas y procesos que pueden verse: la teoría es *theoría*, palabra relacionada con el verbo *orad* que significa «ver», «tener ojos», «di-

[5] Se trata de un proceso que, como señala M. Sacristán, no culmina «hasta bien entrado el siglo XX, cuando la teoría de la relatividad, por un lado, y la insuficiencia de los modelos atómicos intuibles, por otro, pusieron definitivamente de manifiesto que nociones no intuibles pueden ser más operativas, más capaces de comercio real con la naturaleza , que otras más plásticas y concretas» («La veracidad de Goethe», en *Lecturas I. Goethe, Heine,* Madrid, Ciencia Nueva, 1967, p. 25.

rigir la vista hacia»... y, en efecto, podemos ver, por ejemplo, cómo se condensa un cuerpo o cómo el aire, que es más ligero que las piedras, va hacia arriba mientras que éstas van hacia abajo; pero a continuación, a partir de lo visible y cotidiano, puede extrapolarse a lo no visible y no cotidiano, pues aunque quien tiene ojos puede observar como flota un leño sobre el agua nadie puede ver con los ojos de la cara que la tierra flota sobre el agua. En este último caso, no «vemos», sino que «atendemos a» un determinado proceso, lo «tomamos en consideración» y llegado el caso lo «comprendemos», sentidos todos ellos que también posee el verbo *orad*.

Sólo puede comprenderse lo que sucede con cierta regularidad y no es plenamente azaroso, lo que no depende, en definitiva, de la caprichosa voluntad de los dioses, sino que es un proceso natural. Por este camino volvemos a alejarnos del mito, pues a diferencia de las cosas que son porque así lo quieren las divinidades, los procesos naturales son autónomos y se verifican de acuerdo con leyes que cabe descubrir e investigar. Lo que dicen los «Inmortales» hay que escucharlo y acatarlo, lo que sucede en la naturaleza tiene el hombre que descubrirlo e investigarlo por sí mismo; pero cabe descubrirlo e investigarlo porque se trata de algo que también acontece por sí mismo. Dicho de otra manera, tanto la imaginación racional cuanto una experiencia que se interpreta racionalmente a la luz de tal imaginación racional son condición de posibilidad de la filosofía. Pero si este el caso, también habrá que preguntarse por la validez de esta imaginación y de las palabras que la dicen, pues no sólo hay decir cosas más o menos alejadas del mito, sino que además hay que justificarlas de alguna manera, un imperativo epistemológico desconocido por los poetas, pues ellos se limitan a escuchar a las Musas, para actuar a continuación como una especie de intérpretes.

Dentro del contexto filosófico puede distinguirse entre el plano de la apariencia y el de la verdadera realidad, porque una cosa es decir lo falso, en el sentido de decir mentiras, y otra muy diferente poner nombres a lo que no es: lo que podríamos llamar el engaño ontológico frente a la simple mentira epistemológica. Parménides fue el primero en darse cuenta de que hay nombres que son meras palabras, nombres, en definitiva, que no dicen lo real; una idea revolucionaria, puesto que en un principio palabra y cosa aparecen inseparablemente unidas. Y esta unión entre palabra y cosa había sido el presupuesto esencial de los primeros poetas griegos, para los cuales es impensable el engaño ontológico. En tanto que inspiradas por las Musas las palabras del poeta dicen lo que es y lo que es es lo que dice el poeta, pues éste sabe escuchar a las Musas, que nunca engañan:

> Decidme ahora, Musas, que habitáis los olímpicos palacios / pues vosotras sois diosas y doquiera asistís y sabéis todo; / (nosotros sólo oímos los rumores y no sabemos nada con certeza) / quiénes fueron los capitanes de los dánaos *(Iliada II*,484 y ss.).

Estos versos reflejan con toda claridad la distinción entre dos planos. En primer lugar, aquél en el que están las Musas, el plano de lo que es o de la misma cosa en su pregnancia ontológica; en segundo lugar, el que habitan los mortales, que es el de la inseguridad; no el del error —como afirmarán posteriormente los filósofos—, sino el del no saber distinguir entre el error y la verdad. En este contexto dibujado por una duplicidad de planos la situación del poeta es paradójica, puesto que es mortal y sin embargo dice la verdad de lo que es; el poeta dice la cosa: la palabra que dice el poeta está inseparablemente unida a la cosa que dice su palabra. Si es así, hay que concluir que lo que canta no lo dice en tanto que mortal, sino porque participa de aquello que dicen las Musas (de un modo extraño, difícilmente comprensible por la razón), pues los poetas saben escuchar a las Musas que, en efecto, dicen lo que es: las Musas nunca caen en el engaño ontológico puesto que su palabra es la misma cosa.

El poeta es un mediador entre los dioses y los mortales, una especie de intérprete que conoce dos idiomas, el que hablan los dioses y el de los mortales; y en tanto que habitado por un saber de inspiración puede traducir el primero al segundo. Las Musas dicen la cosa, pero la cosa está oculta y velada y la labor del poeta consiste en desvelarla; la verdad surje cuando el poeta la canta, lo cual presupone que el poeta tiene voz para cantarla. El verso 31 de la *Teogonia* («Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado») señala que el poeta debe su voz al «soplo» de las Musas; el siguiente verso indica que el poeta, ya en posesión de la voz, recibe un encargo: «... alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos». Y esto último, los «himnos» del poeta, es lo que perciben los mortales, los cuales nada saben de las Musas, se limitan a escuchar el canto del poeta.

Si se toma en consideración todo el conjunto tendríamos un doble vínculo: entre las Musas y el poeta y entre el poeta y los mortales. Y así como el poeta sabe escuchar a las Musas, el mortal ha de escuchar al poeta, pues sólo de esta forma, a través de él, podrá establecerse el vínculo con los dioses, cuya condición de posibilidad es la unidad indisoluble entre palabra y cosa: sólo es posible establecer la relación con la divinidad si el poeta dice la cosa, la cosa previamente dicha por las Musas y que posteriormente será escuchada por los mortales.

El filósofo no «escucha», sino que «conoce», sabe que la verdadera realidad no es aquello que tienen por tal la mayoría de los seres humanos, pues ésta no es lo que perciben los sentidos, sino lo que surge en el acto de *noein*, de «conocer», privativo de algunos hombres, precisamente aquéllos que pueden ser llamados «filósofos. La separación entre «conocer» y «ver» puede detectarse en Hornero, por ejemplo, en *Iliada*, III, 368 y ss., donde se narra la experiencia de llegar al conocimiento de que una persona que aparece bajo la forma visible de anciana es en realidad la diosa Afrodita. La identificación del objeto no es el resultado de una percepción más exacta de su forma externa, sino de una intelección más profunda de su naturaleza real, que se esconde tras la apariencia externa. Esta distinción entre dos planos, el del mundo de las apariencias, que percibimos con los sentidos, pero que puede ser engañoso, y el del mundo real, que se esconde tras los fenómenos, es una de las claves para entender el pensamiento presocrático[6]. En Heráclito aparece con toda claridad en el fragmento B 51:

> No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el arco y la lira.

Los hombres («los más» o «los muchos» a los que con cierto tono despreciativo se refiere Heráclito) sólo ven la discordia, no la armonía que hay en ella. De igual modo, el fragmento B 54 («Ensambladura invisible, más fuerte que la visible») indica que la armonía oculta que habita en la discordia es, en realidad, más fuerte que la armonía que ve la mayoría de los mortales. Para Heráclito, el plano que hay por detrás de la apariencia (donde «todo fluye») está regido por el *lógos*, y aunque éste contiene la verdad, la misma para todos, los hombres no lo entenderían aunque lo escucharan: los sentidos no son el medio adecuado para captar el *logos*, sino la inteligencia *(nous)*.

Situados en la perspectiva de la inteligencia (desde la que se accede al *lógos)* cobran sentido muchas afirmaciones de los filósofos presocráticos paradójicas en el mundo de los sentidos. Pero ponerse en esta perspectiva sólo está al alcance de unos pocos, justamente los filósofos, que se configuran como una clase especial de hombres al margen de «los muchos», porque en el marco del pensamiento presocrático no sólo se configura la filosofía, sino también su sujeto, el filósofo.

[6] Cfr. K. von Fritz, «Die Rolle des Nous», en H. G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

LOS MILESIOS

Tales de Mileto

Desde esta perspectiva brevemente apuntada y tomando esta afirmación con todas las precauciones necesarias, puede decirse que antes de Tales no hay filosofía en sentido estricto, pues si hemos de hacer caso del testimonio aristotélico él fue el primero en preguntar «racionalmente» de qué están formadas las cosas y cuál es su origen. No importa tanto la respuesta (el «agua») cuanto lo que implica, pues como apunta S. Sambursky «tenemos aquí, ante nosotros, una aplicación del principio científico por el que un máximo de fenómenos debe ser explicado mediante un mínimo de hipótesis»[7]. Tales «desmitologiza» los procesos naturales; ciertamente, como señala Aristóteles, a partir de la observación:

> Tales, el iniciador de este tipo de filosofía afirma que [el principio de todas las cosas] es el agua, por lo que también declaró que la tierra está sobre el agua. Concibió tal vez esta suposición por *ver* que el alimento de todas las cosas es húmedo y porque de lo húmedo nace el propio calor y por él vive. Y es que aquello de lo que nacen es el principio de todas las cosas. Por eso concibió tal suposición, además de porque las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza para las cosas húmedas *(Mtf.* 983 b 6 = A 12).

Por otra parte, no hay que olvidar que Hornero llama a Océano «padre de todas las cosas» *(Iliada* XIV, 244), tampoco que en las cosmologías mitológicas del antiguo Oriente el agua juega un papel muy importante. Este trasfondo mitológico pudo haber estimulado de alguna manera a Tales, pero él renuncia a toda personificación y además hace un uso no mítico de su hipótesis: afirma que la tierra se sostiene porque flota como un leño (A 14, A 15), lo cual le permite dar cuenta de dos hechos hasta ese momento explicados religiosamente: la situación de normalidad de la tierra cuando está quieta y su estado excepcional cuando, por ejemplo, se ve sacudida por un terremoto. Uno y otro proceso se explican «naturalmente».

Consideraciones parecidas pueden hacerse a propósito de la predicción del eclipse que la tradición atribuye a Tales. A partir de regularidades estadísticas los Babilonios habían establecido un cálculo que les permitía predecir con cierta aproximación los eclipses lunares; es casi seguro que Tales conocía estos datos. Sin embargo, tomando pie en estas regularidades es imposible anticipar con exactitud un eclipse de sol. Cabe supo-

[7] Cfr. *El mundo físico de los griegos*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, p. 27.

ner que Tales extrapoló audazmente los datos de los que disponía: la confianza en uno mismo y la suerte están en la misma raíz de la filosofía.

Sin embargo, puede pensarse que tanto la naturalización como la confianza están en contradicción con la afirmación, igualmente atribuida a Tales, de que todo está lleno de dioses:

> Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente es éste el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses (Aristóteles, *De anima* 405 a 19 = A 22).

Pero sucede más bien que como para estos primeros pensadores la materia no es inerte, no hay necesidad de explicar su movimiento porque está viva, porque el movimiento es inherente a ella. El alma es principio de movimiento; todo lo que tiene movimiento tiene alma; la materia tiene movimiento; luego la materia tiene alma. La afirmación de Tales de que todo está lleno de dioses hay que interpretarla en el sentido de que hay algo «divino» en la materia.

Anaximandro

Para Tales el origen de la tierra está en el agua. Desde una perspectiva conceptual Anaximandro está en esta misma línea, pero su pregunta es más radical: ¿cuál es el origen, no ya de la tierra, sino también del agua y de las estrellas? Anaximandro se pregunta por el origen de aquello que Tales había dicho que era origen: ¿cuál es el origen sin más? Si no se trata del origen de esta o aquella cosa, sino del origen en un sentido absoluto, deberá tratarse de algo común y que a su vez ni tenga ni requiera un origen. Anaximandro habla de *apeiron,* «lo indefinido», «lo que carece de límites». Importa sobre todo su carácter negativo: Anaximandro busca algo que se aleja de la experiencia cotidiana (que siempre es limitada y está definida espacial y temporalmente).

El *apeiron* no es una hipótesis explicativa en sentido estricto (aún estamos lejos de alcanzar semejantes grados de abstracción), sino algo que existe realmente, pero que ni es un dato de experiencia ni algo perteneciente al mundo de los dioses. El *apeiron,* señala Anaximandro, «es inmortal e indestructible» (B 3); posee, pues, las características de los dioses del mito: el *apeiron* es divino y lo divino es llevado al nivel del *apeiron.* Lo divino se despersonaliza y experimenta un cambio conceptual: los dioses, en efecto, son inmortales e indestructibles, pero nacieron en un momento dado; el *apeiron,* por el contrario, «es eterno» (B 2) y en consecuencia ilimitado temporalmente.

> Anaximandro dijo que el *apeiron* era la causa de cada nacimiento y destrucción. Afirma, en efecto, que de ello están segregados los cielos y en general todos los mundos, que son asimismo indeterminados. Aseguró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde un tiempo indeterminado y se producen todos ellos por turno (Pseudo-Plutarco, *Miscelánea* 2 = A 10).

Nuestro *kosmos* nace en virtud de un doble proceso de resecamiento y calentamiento, mas no porque haya surgido se detiene el proceso, sino que continúa implacable su marcha, pero ahora, por así decirlo, en sentido inverso, hasta que las fuerzas elementales vuelvan a sumergirse en el *apeiron* del que antaño surgieron: un proceso que acontece según necesidad y ordenadamente, una cosa después de la otra, «según la disposición del tiempo»:

> El principio de los seres es indefinido y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo (B 1).

Las mismas causas han tenido, tienen y tendrán los mismos efectos. Anaximandro, pues, señala la inevitabilidad de los procesos naturales (que es condición de posibilidad para poder formular leyes naturales). Al igual que posteriormente Empédocles y Anaxágoras, Anaximandro da cuenta de la génesis del *kosmos* sirviéndose de dos grupos fundamentales de materia cósmica que en un momento dado se separan para luego, en un proceso eterno, volver a juntarse:

> Anaximandro no concibe la generación como una transformación del elemento, sino por la segregación de los contrarios, a causa del movimiento eterno. Los contrarios son: caliente-frío, seco-húmedo y los demás (Simplicio, *Física* 24.13 = A 9).

Justo por ello —a diferencia de lo que sucede con el *apeiron*— estas fuerzas elementales son limitadas, porque si alguna de ellas fuera ilimitada se impondría sobre las demás, vencería definitivamente y el proceso se detendría.

Anaxímenes

Como principio de todas las cosas Anaximenes puso al *aêr* («aire», «niebla», «vapor»...) que al igual que el *apeiron* de Anaximandro es *ápeiros:* eterno e ilimitado. Pero entre el primero y el segundo hay una dife-

rencia importante y significativa: el *aêr* no sólo abarca la totalidad del *kosmos* (como sucede con el *apeiron),* sino que también está presente en él. En sentido estricto, Anaximandro no ofrece una explicación, sino una descripción por analogía. Anaxímenes, por el contrario, quiere explicar y para ello introduce un concepto fundamental: el de transformación.

De acuerdo con Anaxímenes el *aêr* se transforma por condensación y rarefacción. El ímpetu especulativo de Anaximandro (o, como decía Teofrasto, la utilización de «términos más propios de la poesía») cede paso a la observación:

> Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, que llegó a ser compañero de Anaximandro, postula también él una naturaleza subyacente única e indefinida como aquél, pero no inconcreta, como él, sino concreta; la llama aire. Dice asimismo que se hace diferente en cuanto a las sustancias por rarefacción y condensación; esto es, al hacerse más raro, se vuelve fuego, pero al condensarse, viento, luego nube, y aún más, agua, luego tierra, luego piedras y lo demás a partir de estas cosas. En cuanto al movimiento por el que se produce también el cambio, él lo hace igualmente eterno (Simplicio, *Física* 24-26 = A 5).

A diferencia de Tales y Anaximandro, Anaxímenes no quiere explicar las cosas sino el mecanismo de su cambio, dando da cuenta de él por referencia a un único principio que se transforma. En el plano de la «verdadera realidad» todo es *aêr* más o menos condensado: el *aêr* mínimamente condensado (o lo que es lo mismo: en su grado máximo de rarefacción) es fuego; cuando está condensado, por así decirlo, a medias es agua, nubes y lluvia; y cuando está máximamente condensado es tierra y piedras. Dicho directamente: una cosa es la materia y otra su estado; y los estados de la materia, por su parte, se diferencian entre sí cuantitativamente: no en términos de cualidades, sino en términos de más o menos (condensación o rarefacción).

Pero Anaxímenes no es un físico moderno: la elección del *aêr* así lo pone de manifiesto. Pues estos primeros pensadores ofrecen explicaciones que guardan una analogía más o menos estricta con su vida cotidiana y con aquello que les rodea. En efecto, el «aire» es un elemento particularmente abundante y sin el cual no es posible la vida: gracias a él respiramos y es así, en cierto sentido, vida o al menos un elemento vivificador de las cosas. El aire de Anaximandro, como el agua de Tales, sigue siendo una realidad «divina».

El interés por la *arché* y por la *physis* que ponen de manifiesto los pensadores milesios coagula en una preocupación cosmológica objeto de investigación sistemática y que representa la herencia de cosmogonías anteriores. Pero en el caso de Tales, de Anaximandro y Anaxímenes, la cosmogonía ya no aparece enlazada con una teogonia, sino que intenta presentarse (en un principio de forma vacilante, al final de manera más clara y decidida) como una «física», como una explicación racional de la *physis.* Y quizá sea este, al margen de los intentos de solución, el mayor mérito de estos pensadores: aunque apoyen sus reflexiones en imágenes más o menos gráficas y plásticas comienzan a darse cuenta de que la realidad puede comprenderse conceptualmente; esto presupone, en primer lugar, que hay una regularidad en lo real (que el universo es *kosmos)* y, en segundo lugar, que pese a su diversidad el conjunto del universo tiene mucho en común, puesto que de lo contrario no podría abarcarse desde la elevada generalidad de unos pocos principios. Hoy en día apenas podemos imaginar el enorme esfuerzo de abstracción que encierran las fórmulas, sólo aparentemente sencillas, con las que los milesios intentaron dar cuenta de la realidad.

PITÁGORAS

Anaximandro había establecido la existencia del *apeiron,* de lo indefinido e ilimitado. Si hay algo indefinido e ilimitado tendrá que haber algo que defina y que limite y a este «algo» los pitagóricos lo llamaron el «Uno», que es así principio de todas las cosas: todas las cosas que son, son número. Los pitagóricos entendían por «número» más que nosotros porque las realidades físicas también son número y menos porque sólo conocían los números naturales, entendidos además de manera «material». Si todas las cosas son número y si todo número natural es múltiplo de la unidad habrá que concluir que las cosas consisten en una multiplicidad de unidades; la unidad se entiende como átomo físico, o lo que es lo mismo pero sin incurrir en anacronismos siempre peligrosos: como punto extenso.

Para intentar comprender la relación entre el *kosmos* físico y el matemático podemos tomar en consideración la construcción pitagórica del número 10. En un principio tenemos la unidad: • = 1, por duplicación de la unidad: ▬ 2, y así sucesivamente: • • • = 3, • • • ▬ 4. Si ahora juntamos estos cuatro primeros números naturales obtenemos la *tetraktys* («grupo de cuatro») que los pitagóricos representaban y escribían del siguiente modo:

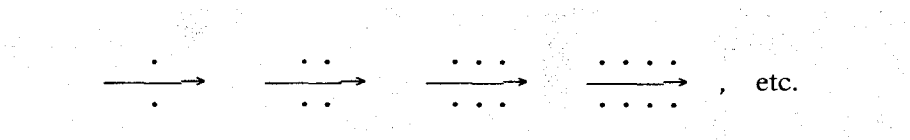
1+2 + 3 + 4=10, un número fundamental porque representa la adición de los cuatro primeros números naturales y porque el modo de su construcción puede considerarse equivalente a la del mundo natural, pues la *tetraktys* también responde a los intervalos de octava (2/1), de quinta (3/2) y de cuarta (4/3).

En general, un intervalo es la relación entre dos notas, una más aguda y otra más grave; en acústica, se expresan por medio de quebrados: en el numerador se escribe la nota más aguda y en el denominador la más grave. Estos quebrados no expresan las vibraciones absolutas, sino la relación de vibraciones que existe entre ambas notas. Por ejemplo, el intervalo de octava se representa por el quebrado 2/1, que, insisto, no manifiesta un sonido concreto, sino todos los intervalos cuya nota aguda da dos vibraciones en el espacio de tiempo en el que la grave da una; de igual manera, en el intervalo de quinta (3/2) la nota aguda da tres vibraciones en el espacio de tiempo en el que la grave da dos, y en el de cuarta (4/3) la nota aguda da cuatro vibraciones en el espacio de tiempo en el que la grave da tres. Con los números 1, 2, 3 y 4, los que componen la *tetractys,* pueden expresarse las consonancias del sistema modal griego, a saber, octava, quinta y cuarta. La música no es algo absoluto, sino una relación entre sonidos más graves y más agudos. Los pitagóricos descubrieron que esta relación es expresable numéricamente y, además, justo con los números de la *tetractys,* que es así un modelo o matriz tanto de la génesis de los números naturales como de las relaciones armónicas: es un todo armónico y ordenado al igual que lo es el *kosmos.*

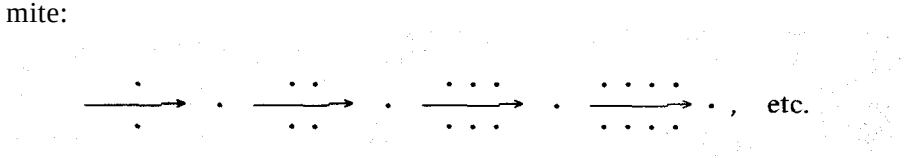
> Los llamados pitagóricos se aplicaron a estudio de las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar, así que, cebados en ellas como estaban, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Dado que los números son por naturaleza los primeros de estos principios, y en los números se les antojaba contemplar múltiples similitudes con lo que es y lo que deviene —más que en el fuego, la tierra y el agua, porque, por ejemplo, tal afección de los números era la justicia, tal otra alma y entendimiento, otra la ocasión, y de modo semejante, por así decirlo, lo demás—, y al ver además en los números las afecciones y las proporciones de las escalas musicales, dado además que las otras cosas parecían asemejar a los números toda su naturaleza, y los números daban la impresión de ser los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas y que todo el cielo era armonía y número (Aristóteles, *Mtf.* 985 b 23 = 58 B 4-5).

De acuerdo con este texto «los elementos de los números» constituyen todas las cosas, esto es, los números en cuanto tales no son un *primum*

absoluto, sino que, según el testimonio de Aristóteles, son derivados de ulteriores principios o elementos, a saber, lo par y lo impar puesto que todos los números son pares o impares (excepto la unidad, que de acuerdo con los pitagóricos combinaba en sí paridad y disparidad). Si los números son pares o impares y si las cosas son números, las cosas pueden reducirse a lo par y a lo impar. Sin embargo, también hay textos en los que los pitagóricos no hablan de lo par y lo impar, sino de la oposición ilimitado/limitado, tal vez porque la primera de estas contraposiciones es estéril desde un punto de vista geométrico, cosa que no sucede con la oposición ilimitado/limitado, en la medida en que una figura geométrica nace de limitar por medio de puntos, líneas o superficies un espacio ilimitado. Pero los pitagóricos identificaron lo par con lo ilimitado y lo impar con lo limitado, lo cual puede explicarse si se tiene en cuenta su modo de representar los números como conjunto de puntos extensos geométricamente dispuestos. Si representamos de este modo un número par el proceso de división que simboliza la flecha no encuentra ningún límite:



En los números impares, por el contrario, la unidad aparece como límite:



Brevemente, si los números son puntos extensos y si las cosas son número puede entonces concluirse que en el plano de la «verdadera realidad» el *kosmos* es un conjunto de unidades puntuales que se encuentran en el *apeiron* y que pueden considerarse como una especie de partículas elementales armónicamente relacionadas. La multiplicidad del *kosmos* puede comprenderse y determinarse en términos armónico-matemáticos: hay un orden matemático que se extiende armónicamente por todo el universo.

Por otra parte, en el pitagorismo actúan una serie de motivos ajenos a las especulaciones de los milesios, por ejemplo, la preocupación ética y el interés por el alma, pues en el pitagorismo la reflexión más estrictamente filosófica se entremezcla con un conjunto de prácticas rituales que apuntan a una especie de asimilación con lo divino, tras haber recorrido

una serie de reencarnaciones entendidas a su vez, en la tradición órfica, como un proceso de purificación.

> [Pitágoras] asegura que el alma es inmortal; también que transmigra en otras especies de seres vivos, y además que en determinados períodos de tiempo lo ya ocurrido vuelve a ocurrir, así que nada es absolutamente nuevo; por último, que es preciso considerar que todos los seres animados resultan ser congéneres. Parece que, efectivamente, Pitágoras fue el primero en introducir en Grecia estas doctrinas (14 A 8 a).

Pitágoras defiende tres tesis: que el hombre tiene alma, que en el momento de la muerte el alma abandona el cuerpo y pasa a animar otro y que una hay supervivencia personal tras la muerte del cuerpo. Por esto todos los seres animados son congéneres: porque comparten el alma, esto es, porque una misma alma ha animado sucesivamente muchos cuerpos. El mismo Pitágoras recordaba haber sido Euforbo, Hermótimo y finalmente Pirro (D. L. VIII, 4-5 = 14 A 8). Pero a través de todas estas transmigraciones el alma es la misma; más exactamente, Pitágoras recordaba que su alma había pasado por todos estos cuerpos, sin ser ninguno de ellos, pues el alma no *es* el cuerpo, sino que es el verdadero *ser* que en función de su conducta adopta uno u otro cuerpo. De acuerdo la tradición Pitágoras reconoció en un cachorro «el alma de un varón amigo» (D. L. VIII, 36 = 21 B 7); de donde se sigue que este «varón amigo» no es un cachorro, tampoco un cuerpo humano masculino, sino su alma. «Así pues, la *psychê* de Pitágoras es algo más que el animador de Tales: es donde están la conciencia y la personalidad; la *psychê* de un hombre es aquello que hace de él la persona que es, aquello que tiene la responsabilidad de su ser y su personalidad especiales. La metempsícosis es la doctrina de la transcorporeidad del ser; y la *psychê* es el ser»[8].

De acuerdo con Aristóteles los pitagóricos consideraban que el alma «es una armonía puesto que —añaden— la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios» *(De anima* 407 b 27 = 44 A 23). En *Metafísica* 985 b 23-986 a 3 señala que para los pitagóricos el alma es «una propiedad de los números»: aunque los elementos de los que están constituidos las cosas (lo par y lo impar o bien el límite y lo ilimitado) pertenecen al ámbito de la causa material, porque los números, recordemos, son puntos extensos, fueron capaces sin embargo de vislumbrar el elemento formal, entendiéndolo como armonía, porque el alma, en efecto, no es una armonía de las partes materiales del cuerpo, sino una armonía de sus propias partes, del mismo modo que los

[8] J. Barnes, *Los presocráticos,* Cátedra, Barcelona, 1992, p. 133.

intervalos musicales no se refieren a sonidos, sino a la distancia (relativa) de entonación que separa dos sonidos diferentes

La idea de que la multiplicidad puede comprenderse desde la unidad también se encuentra en doctrina pitagórica del alma. La realidad —dicen los Pitagóricos— es «número», o sea, la multiplicidad puede comprenderse y determinarse en términos de relaciones puramente matemáticas, al margen de que estas relaciones «se encarnen» en uno y otro cuerpo: es indiferente que los intervalos musicales tomen cuerpo en cuerdas de diferente longitud o en tubos de diferente tamaño; lo decisivo es que al margen del cuerpo se verifiquen los intervalos de octava, de quinta y de cuarta, así como que estos intervalos sean susceptibles de expresión matemática. Hay, por tanto, un «orden» que se extiende por todo el universo: el universo es *kosmos* que se entiende y se expresa como armonía de las esferas y el alma es una parte de este *kosmos,* una chispa del alma universal y divina temporalmente impurificada por su contacto un cuerpo

Al igual que sucede en los milesios, incluso de forma más radical que en ellos, la tesis de que la realidad es número apunta en la dirección de distinguir entre una realidad perceptible por los sentidos y una realidad pensada. Por ejemplo: si lo esencial de la armonía musical consiste en puras relaciones matemáticas cognoscibles racionalmente, los tonos captados por el sentido del oído, son radicalmente diferentes de aquellas relaciones matemáticas. Ahora bien, lo aprehendido por los sentidos no es sólo lo «otro» frente a la racionalidad del número, sino que esto «otro» es rebajado al nivel de las apariencias. Esta distinción entre verdad y apariencia también se encuentra en Heráclito.

HERÁCLITO

Al comienzo de su libro (si es que escribió un libro) Heráclito afirma que va a comunicar un *lógos:*

> De este *lógos,* que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a este *lógos,* se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos (1 B).

En un principio, de manera provisional, cabe entender que Heráclito quería ofrecer una «explicación» de todo cuanto acontece. Desgraciada-

mente, de este *logos* sólo han quedado dos cosas: una explicación de los fundamentos en virtud de los cuales acontece lo que acontece y una explicación de algunas (pocas) cosas concretas y particulares.

De acuerdo con Heráclito todo lo que sucede guarda una unidad que debe entenderse como unidad de contrarios, unidad no meramente formal, pues Heráclito la piensa como realmente dada y en constante actividad: no es que haya actuado antaño para generar el *kosmos* y que ahora, en el momento presente, una vez generado el universo, ha dejado de actuar; ha actuado, actúa y seguirá actuando, porque todo lo que es está sometido a constante transformación. Esta transformación no es azarosa (lo que acontece no está indeterminado), pues sigue una pauta estructural, un proceso que Heráclito considera autónomo y necesario y que guarda unidad.

Puede entonces decirse que por detrás de la constante transformación (nivel de la apariencia) hay una unidad (nivel de la verdad), tanto en el ámbito de nuestra experiencia como en el del mundo físico. En este contexto, el ser humano tiene o puede tener una posición peculiar, porque es parte de ese proceso y a la vez puede comprenderlo; ahora bien, no todos los hombres, sino sólo los que escuchan el *lógos* de Heráclito, los que «están despiertos», pues entonces comprenden que a pesar del cambio y la transformación todo lo que acontece (todo lo que se transforma, en definitiva) guarda unidad; comprenden que «el orden del mundo es uno y común»:

> Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio (89 B).

Por detrás o más allá del mundo de las apariencias en el que habitan los hombres dormidos hay un *lógos*, el que Heráclito expresa en sus fragmentos y que no es la explicación comúnmente aceptada. De aquí el fuerte contenido crítico de muchos de sus textos: frente a las representaciones tradicionales de los dioses, frente a Hornero, a Hesiodo y a Arquíloco (los poetas que los griegos, dormidos, consideraban sus maestros), frente a Jenófones y Pitágoras, y también, implícitamente, frente a los filósofos milesios, porque Heráclito ya no está en esta tradición.

Heráclito rompe con el esquema cosmogónico, pues para él el *kosmos* siempre ha existido y siempre existirá: no tiene sentido la pregunta por su génesis. Más exactamente, esta pregunta se reformula radicalmente: no hay que explicar cómo han llegado las cosas al ser, sino cómo por detrás de todas las aparentes transformaciones hay orden y unidad. Uno y otra

tienen valor ontológico y lógico, pues el *lógos* unifica la aparente pluralidad de todas las cosas y opera en todas ellas; también valor epistemológico (en la medida en que la comprensión del *lógos* es condición de posibilidad para comprender su valor ontológico y lógico) y ético, pues su comprensión y aceptación es asimismo condición de posibilidad para una correcta conducción de la vida.

Heráclito intenta dar cuenta del valor y del sentido ontológico, lógico, epistemológico y ético del *logos* recurriendo a pares conceptuales contrapuestos. Se trata de una constante del pensamiento griego, incluso prefilosófico, pero la novedad y radicalidad de Heráclito nace de no pensar tanto en los extremos entre los cuales se configura la oposición cuanto más bien en la misma oposición; no atiende a los opuestos, sino a la tensión entre los elementos opuestos:

> No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y la lira (50 B).

El orden eterno (el *lógos)* adopta la forma de fuego siempre vivo que es, por su parte, causa de un doble proceso circular: el fuego se convierte en agua, el agua se convierte en tierra y la tierra, a su vez, vuelve a convertirse en fuego. Cuando una determinada cantidad de fuego se convierte en agua, más tarde o más temprano una cantidad equivalente de agua se convierte en fuego, y la cantidad de tierra que se convierte en agua más tarde o más temprano es sustituida por una cantidad equivalente de agua que deviene tierra. Todo se modifica y todo sigue siendo igual: la unidad de los contrarios (o más bien los contrarios en su unidad) es y constituye un orden eterno. El mismo proceso puede expresarse con ayuda de los contrarios muerte/vida:

> Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo otros la vida de aquéllos (62 B).

Es una unidad y un orden no estático, sino «polémico»: la guerra *(polemos)* es padre y rey de todas las cosas:

> Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad (80 B).
>
> La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros, libres (53 B).

La guerra usurpa el papel de Zeus y en este sentido es «divina», pues la divinidad es la unidad y el orden que subyace bajo todas las contrapo-

siciones. Desde esta perspectiva, la auténtica sabiduría (de la que Heráclito ofrece su *lógos* como ejemplo) es el esfuerzo por conocer esa unidad y ese orden divinos. Frente a ella, el presunto saber de los mortales es pura apariencia.

LOS ELEATAS

Parménides

En Parménides la distinción entre el plano de la apariencia y el de la verdadera realidad coagula en la separación radical y exclusiva entre verdad y opinión. Por la vía de la opinión «mortales que nada saben andan errantes», pues a éstos «ser y no ser les parece lo mismo y no lo mismo» (B6, 4-5, 8-9); de aquí que la diosa exhorte a apartar «de esta vía de investigación tu pensamiento» (B7, 2). Este verso del poema de Parménides es interesante porque indica que la mera contraposición percibir/pensar, aún inclinándonos por la segunda posibilidad, no asegura la verdad. Para alejarnos de esa vía por la que «mortales que nada saben andan errantes» no sólo hay que prescindir de lo que muestran los sentidos y acudir al pensamiento, sino que además es necesario pensar correctamente, en el sentido de hacerlo a partir de premisas correctas, pues sólo a partir de éstas podrá llegarse a la verdad. Esta precisión constituye uno de los momentos claves en la historia del pensamiento, pues supone aceptar que verdad y error son deducidos. De aquí la importancia del punto inicial a partir del cual se desarrolla la actividad deductiva, pues la verdad de los resultados dependerá de la del punto de partida.

Parménides exige explícitamente certeza absoluta para su teoría. Tal certeza no se alcanza por el camino de la correspondencia con hechos de experiencia, sino que toma pie en el sentido y el significado de determinados conceptos entre los cuales se establecen relaciones puramente lógicas. Por esto, aunque Parménides afirme que ha sido una diosa la que le ha revelado la verdad, estamos lejos del mito y, en general, de la religión, pues la revelación de la diosa parmenídea es accesible racionalmente: de aquí la primera persona del poema en la que se confunden y entremezclan la voz de la diosa con el yo racional del filósofo. La absoluta certeza de lo dicho en el poema no depende de que sea revelado, sino de que en principio todo ser humano que piense racionalmente puede demostrarlo.

El punto inicial tomado en consideración por Parménides fue la identidad entre ser y pensar, pues conocer algo es lo mismo que el conocí-

miento de que es; no hay, por tanto, conocimiento autónomo al margen o fuera del ser:

> Pues lo que cabe concebir *(noein)* y lo que cabe que sea *(einai)* son una misma cosa (3 B).

Sólo cabe concebir que el ser sea y que no es posible que no sea, pues si no puede haber nada al margen o junto al ser, no puede haber ningún objeto de conocimiento al margen o junto al ser. De aquí que haya que concluir que el ser es y no es posible que deje de ser; desde la perspectiva parmenídea el ser debe entenderse unívocamente, puesto que es lo absolutamente idéntico. El eleatismo cristalizó en la tesis del ser-Uno, con la absorción de toda la (verdadera) realidad en él y, en consecuencia, con su inmovilización.

Parménides define «ser» por oposición a «no-ser»: una concepción meramente formal y negativa que es insuficiente (aunque es la que manejan los mortales: la que dice el lenguaje, negándola; decimos, por ejemplo, las cosas llegan al ser). Por esto el fragmento 11 ofrece una determinación del contenido que en cierto sentido recuerda a la teología negativa de Jenófanes. Parménides enumera las determinaciones conceptuales del contenido de «ser». En primer lugar, la imposibilidad del surgimiento del «ser» a partir del «no-ser» o a partir de «otro ser», pues tal surgimiento es lógicamente irreconciliabe con la disyuntiva absoluta «ser»/«no-ser». El concepto de «surgimiento» implica un antes y un después, incompatibles con «ser», pues el «ser» es: es sin desarrollo y sin historia. Desde el punto de vista de la determinación temporal, el «ser» no ha surgido y es indestructible. Por otra parte, ahora desde el punto de vista de la determinación espacial, el «ser» es un todo unitario encerrado en sí; también puede decirse: no tiene partes, o bien: no tiene huecos, o bien: es indivisible. Pero si es un todo unitario encerrado en sí será igualmente inmóvil y no conocerá ninguna modificación; puede entonces añadirse que el «ser» es perfecto en el sentido de que no le falta nada, pues si careciera de algo sería posible su modificación o alteración para alcanzarlo. Parménides concluye que el «ser» es una esfera perfectamente simétrica, homogénea y cerrada en sí.

Si este es el caso, si el ser es una esfera, estará entonces limitado. ¿Cómo algo limitado puede ser perfecto? Hay que tener presente que para los griegos el limite determina la forma, mientras que lo ilimitado, en tanto que informe, no es aprehensible. Por tanto, el ser no es ilimitado (en contra de Anaximandro), tampoco es algo limitado divisible dentro de algo ilimitado eterno (en contra de los pitagóricos). En consecuencia, a partir del «ser» limitado de Parménides no cabe concebir ningún proceso

de surgimiento, como era el caso a partir de lo ilimitado de Anaximandro o de lo ilimitado de los pitagóricos.

Sin embargo, paradójicamente, Parménides también ofrece una cosmogonía y una cosmología, una explicación del mundo empírico como la que ya habían dado los milesios o los pitagóricos. Pero esta explicación no descansa en la «verdad» ofrecida por la diosa, sino en su inversión, pues la parte del poema que versa sobre el mundo real y empíricamente existente tiene que retrotraerse a las erróneas concepciones que los mortales tienen de las verdades absolutas que Parménides ha expuesto en la primera parte de su poema. Esta explicación descansa en la aceptación de dos elementos, «noche» y «día», que son y no son, pues son en el tiempo, en un lugar y con unas características y no otras y nacen y mueren, se mueven y son divisibles.

Pero en sentido estricto «noche» y «día» son sólo nombres; por esto la diosa se refiere la experiencia empírica con las palabras «las opiniones de los mortales». Al comienzo del poema ella promete decir la verdad y tratar las opiniones de los mortales:

> Preciso es que te enteres de todo: tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda como de las opiniones de mortales en que no cabe creencia verdadera. Aún así, también aprenderás cómo es preciso que las opiniones sean en apariencia, entrando todas a través de todo (B 1, 29-32).

¿Qué valor tienen las opiniones de los mortales? ¿qué sentido posee la segunda parte del poema de Parménides? Esta pregunta puede entenderse en dos sentidos, pues una cosa es el valor y el sentido de la vía de la opinión en relación con la vía de la verdad, y otra el que podamos asignar a las reflexiones cosmológicas de Parménides en el contexto de la historia de la filosofía, esto es, en relación con teorías anteriores y posteriores. Desde este segundo punto de vista en la segunda parte de su poema Parménides introduce un matiz importante, pues dado que los elementos no puede transformarse o transmutarse uno en otro, se ve obligado a ofrecer una explicación en términos de la conjunción de los elementos, lo cual presupone introducir el concepto de «combinación» así como una fuerza que la cause y guíe.

Pero desde la perspectiva de «la verdad bien redonda» estamos ante un tremendo error. Por esto es imprescindible la revelación de la diosa, porque sólo desde el conocimiento de la verdad se entiende que las apariencias son justamente eso, apariencias. Sólo la aprehensión de la verdad pone de manifiesto el error en el que viven los mortales, pues éstos —ciegos a la verdad— hablan de «llegar a ser y perecer, ser y no ser / cambiar de lugar y variar de color resplandeciente» (B 8, 40-41); los mortales ponen nombres a lo que no es, puesto que lo que es es ser y ser se caracteriza por su perfecta inmovilidad. El conocimiento de la verdad permite comprender que estos nombres que ponen los mortales a lo que no es son meras palabras.

El paso es importante, puesto que de él se desprende que Parménides concibe la posibilidad de un nombre que no diga nada real, lo cual implica concebir a la palabra sólo como un nombre que se da a la cosa: la cosa no es su nombre, sino que la cosa recibe un nombre. Pero esta forma de pensar aboca directamente a la disociación entre, por una parte, el nombre y, por otra, la cosa. Y esta es una idea revolucionaria porque en un principio palabra y cosa aparecen inseparablemente unidas.

En griego «palabra» se dice *onoma* y *onoma* también es el nombre propio de algo o alguien. La palabra nombra y al nombrar una cosa ésta aparece. Se presupone, pues, que las cosas son dóciles al lenguaje, a las palabras. Sin embargo, afirmar que la palabra es nombre presenta ese reverso de escepticismo que también está en el origen de la filosofía, pues si la palabra es nombre, pero sólo nombre, no llega entonces a representar el verdadero ser de la cosa[9]. De este modo, el problema filosófico que plantea el lenguaje es el de la corrección de los «nombres». Pero detrás de esta cuestión aún hay otra más radical que afecta a la autocomprensión de la misma filosofía, pues si ésta es un conjunto de palabras, dudar de su corrección supondrá cuestionar la misma filosofía u obligar al silencio a aquél que filosofa, pues éste no podrá comunicar el ser de la cosa, sino sólo el nombre que, quizá, sea absolutamente arbitrario y enmascarador del verdadero ser de la cosa. Platón, como veremos más adelante, se enfrentará con estos problemas.

De otro lado, la disociación entre palabra y cosa apuntada por Parménides es condición de posibilidad del concepto de ciencia en el marco del pensamiento griego. Si por una parte está la palabra y por otra la cosa, una misma cosa puede entonces recibir varios nombres o, por decirlo lingüísticamente, un mismo sujeto puede recibir predicados contradictorios entre sí. En medio de la contradictoriedad y de la confusión de los predicados, el sujeto, el concepto de sujeto, emerge como centro o polo de referencia fijo e inmutable y que en tanto que tal puede ser dicho con necesidad. Y la ciencia, como posteriormente dirá Aristóteles, es de las cosas que son necesariamente. Expresado de otra manera: sobre el

Cfr. H. G. Gadamer, *Verdady método*, Sigúeme, Salamanca, 1977, p. 487.

plano del cambiante mundo de los sentidos no cabe ciencia, sino sólo opinión. (En el caso, claro es, de que la estructura lingüística sujeto/predicado no se limite a ser la forma lógica de la oración, sino que de un modo u otro transparente la misma estructura de la realidad).

Sin embargo, paradójicamente, Parménides, al mismo tiempo que abre el camino de la ciencia, lo cierra o, por ser más exactos, lo encierra en ese mundo de aporías, tan agudamente descrito por su discípulo Zenón, que apuntan a negar lo más obvio para los sentidos, que existen el movimiento y la pluralidad.

Zenón

El problema, quizá, puede plantearse en los siguientes términos: Parménides opera conceptualmente a partir de la dicotomía «ser»/ «no-ser»; sin embargo, el «no-ser» queda vacío, pues sobre él no cabe afirmar absolutamente nada, o por decirlo con mayor precisión, desde las premisas parmenídeas sobre el «no-ser» no caben enunciar afirmaciones cognitivamente consistentes. Ahora bien, el mundo empírico de la experiencia presupone tanto «ser» como «no-ser», pues en él hay movimiento y pluralidad. En consecuencia, desde la perspectiva adoptada por Parménides, sobre este mundo no puede decirse nada cognitivamente consistente o lo que es lo mismo: del mundo de las apariencias en el que se entremezclan «ser» y «no-ser» sólo cabe decir que es internamente contradictorio. Acentuar este punto fue la tarea que se impuso Zenón: sus célebres paradojas quieren demostrar la imposibilidad de realizar afirmaciones cognitivamente consistentes sobre el mundo de la experiencia.

Un corredor nunca llegará a la meta, pues antes de alcanzarla tendrá que haber recorrido la mitad del camino que le separa de ella, pero antes de llegar a la mitad de su recorrido habrá de haber alcanzado la mitad de la mitad del camino, etc. Por la misma razón, Aquiles nunca atrapará a la tortuga: antes de llegar a ella debería haber recorrido la mitad del camino, y antes la mitad de la mitad, pero antes la mitad de la mitad de la mitad, y así hasta el infinito:

> Cuatro son los argumentos de Zenón acerca del movimiento que provocan dificultades a quienes tratan de resolverlos. El primero, acerca de que no hay movimiento porque es preciso que lo que se mueve llegue a la mitad antes antes de llegar al final (...) El segundo argumento es el llamado «Aquiles», y es ello que lo más lento jamás será alcanzado en la carrera por lo más rápido, pues es forzoso que el perseguidor llegue primero al punto del que partió el perseguido, de suerte que es forzoso que el más lento lleve siempre alguna ventaja (A 25; A 26).

Una flecha, en su vuelo, está sin embargo en reposo, pues la flecha (en su vuelo) siempre debe estar en un sitio y éste (sea el que sea el lugar en el que se encuentre) es siempre el mismo, en el sentido de que tiene exactamente el mismo tamaño que la flecha. Dado que el lugar en el que la flecha se encuentra sólo se diferencia de aquel otro lugar en el que no está por la presencia de la flecha, precisamente por ello, el lugar está determinado o definido por la flecha. Pero si el lugar en el que en un momento dado está la flecha es exactamente tan grande como la misma flecha, la flecha no puede moverse en él. Por tanto, considerado conceptualmente (o sea, con la mente, no con los ojos siempre engañadores) la flecha está en reposo en la medida en que se mueve:

> El tercer argumento es el de que la flecha lanzada está quieta. Sucede así porque [Zenón] acepta que el tiempo está compuesto de instantes. Si esto no se admite, la conclusión no valdrá (A 28).

Las dos primeras paradojas demuestran la imposibilidad de la aprehensión cognitiva del movimiento así como de su realizabilidad física a partir de la divisibilidad infinita del medio espacio-temporal en el que se supone tendría que acontecer el movimiento. En la tercera paradoja está en juego una parte de este medio que es exactamente igual de grande que el cuerpo que se supone está en movimiento. Las dos primeras paradojas demuestran que no hay ninguna unidad absoluta de medida, pues cualquier medida es susceptible de empequeñecerse hasta el infinito; la tercera, que no hay ninguna unidad relativa de medida.

Vayamos ahora a un argumento en contra de la pluralidad. Dividamos una cosa y supongamos que lo hacemos en una parte más pequeña y otra más grande. Cada una de estas partes debe ser a su vez o bien divisible o bien indivisible. Si no es divisible no tiene partes y en tal caso debe ser idéntica consigo misma y ser una unidad; pero si es así no puede tener ninguna extensión, pues ésta sólo es posible si hay partes (por ejemplo, una parte delantera y otra trasera) y sólo puede haberlas si la cosa no es una unidad y no es idéntica consigo misma. Si es divisible, será infinitamente divisible; por tanto, harán falta infinitas partes para constituir la cosa:

> Si hay muchos seres, son grandes y pequeños; grandes como para ser infinitos en tamaño, pequeños como para no tener tamaño en absoluto. Si lo que es no tuviera tamaño no sería. Pues si se añadiera a otra cosa no la haría mayor, ya que, al no tener tamaño alguno, no podría, al ser añadido, hacerla crecer en tamaño y de este modo lo añadido no sería nada. En cambio, si la otra cosa no va a ser menor en absoluto al restársele ni va a crecer al añadírsele, es evidente que ni lo añadido ni lo restado eran nada (B 1).

¿Qué demuestran estos argumentos? Fijémonos en su estructura: Zenón parte de una hipótesis comúnmente aceptada y razona sobre la base de un *regressus in infinitum* que pone de manifiesto que el examen de tal hipótesis plantea problemas cuya solución contiene en sí misma y reproduce hasta el infinito los mismos problemas. Si la verdad que la diosa comunica a Parménides es cuanto menos sorprendente y contraintuitiva, las opiniones de los mortales son internamente contradictorias. Zenón no demuestra las tesis de Parménides, sino el carácter contradictorio de las tesis negadas por Parménides. Estamos, pues, en la siguiente tesitura: son altamente paradójicas tanto las tesis que niegan como las que afirman el movimiento y la pluralidad.

Si un primer momento fue el de la distinción de dos planos, el de la verdad y el de la apariencia, que abrió el camino de la ciencia, un segundo momento fue el de intentar solucionar las innegables dificultades que planteaba esta separación. Desde esta perspectiva podría entenderse tanto el pensamiento de Empédocles y Anaxágoras, como el de Leucipo y Demócrito. En cierto sentido puede decirse que el monismo físico de los Milesios había dado como resultado el monismo ontológico de los eleatas. Pero de esta forma, lo que era un prometedor proyecto de investigación se convirtió en la negación ontológica de toda posibilidad de investigación: la preocupación física y cosmológica sólo tiene cabida en la vía de la opinión, no en la de la verdad.

LOS PLURALISTAS

Empédocles

Empédocles intentó salvar la antigua preocupación cosmológica (que exige conceder algún tipo de realidad al mundo de la experiencia) sin abandonar la lógica eleata: acepta el presupuesto ontológico fundamental de Parménides pero no extrae las consecuencias que de él había sacado el eleata. Para Empédocles puede decirse que el mundo empírico «es», a saber, *es* una combinación a partir de los cuatro elementos que constituyen la verdadera realidad. En este sentido, no hay ninguna diferencia cualitativa entre el mundo empírico y la verdadera realidad, pues aquél está constituido por ésta o también: ésta es inmediatamente constituyente para aquél.

Empédocles transforma el «ser» parmenídeo en cuatro principios («raíces» es la expresión que emplea) cada uno de los cuales con las mismas características que el Uno. Estos principios (fuego, aire, agua y tierra) llenan la totalidad del *kosmos*, de tal forma que todas las cosas pueden entenderse como combinaciones suyas. Que haya diversas cosas (que haya pluralidad), así como que cambien (que haya movimiento) se explica por la reordenación de las proporciones en las que aparecen estos elementos, pero en esta reordenación de las proporciones cada uno de los principios o elementos conserva inmodificado su carácter.

Lo que surge y lo que perece, lo que se mueve, no son los elementos, sino combinaciones de elementos, con la excepción de la combinación máxima, la del Todo, que es así infinito temporalmente (pues en su seno, a lo largo de tiempo, puede haber infinitas combinaciones o reagrupaciones de elementos), pero finito espacialmente (pues no hay nada que esté, haya estado o estará fuera de él). Dicho de otra manera: desde el punto de vista espacial todo lo empíricamente dado es una combinación de elementos, pero desde el temporal es una sucesión de combinaciones o reagrupaciones de los elementos, sucesión que desconoce todo principio y todo fin. Comprender la naturaleza de las cosas (la verdadera realidad) es conocer los elementos y sus relaciones espacialmente finitas y temporalmente infinitas.

De acuerdo con Empédocles hay cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) que se combinan y reordenan de diferentes maneras. Pero su genialidad consistió en introducir un par de fuerzas, Amor y Discordia, eternas y necesarias, y que son las responsables de tal reordenación:

> Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno, de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple: fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire y, a parte de ellos, Discordia perniciosa, por doquier igualada, mas entre ellos Amor, igual en extensión y altura que ella (B 17, 16-20).

Al distinguir entre «fuerza» y «materia», la imagen de la realidad ganó en complejidad y capacidad explicativa, pues ahora la pluralidad puede explicarse en términos de la unidad, y ello sin violentar el principio de identidad férreamente establecido por Parménides.

Tal explicación de la pluralidad en términos de la unidad se verifica cíclicamente, tanto en el nivel del Todo como en el de lo particular. Cuando domina el Amor y la Discordia queda en los márgenes del Todo, los elementos están ordenados de la mejor manera posible. Empédocles denomina a este estados de cosas, el mejor posible, *Sphairos*, «esfera» (pues la esfera, como ya vimos a propósito de Parménides, es la mejor forma posible). *Sphairos* es un dios pleno de amor y de quietud y es úni-

co, de nuevo como la esfera de Parménides. Sin embargo, no es ni eterno ni inmutable, pues Discordia penetra en él y hace que los elementos amorosamente ordenados se enemisten entre sí: entran en movimiento y comienzan a distanciarse. En primer lugar, el aire se separa de la esfera, a continuación hacen lo propio los restantes elementos. Surge así la estructura general del *kosmos* tal y como nos es conocida: tierra, mar, aire, fuego celeste.

El orden cósmico empírico es producto del mal y la discordia. Mas este estado de discordia total (de separación radical de los elementos) tampoco es permanente, pues en el mismo momento en el que Discordia amenaza con su triunfo definitivo, Amor comienza a actuar desde el centro del Todo en la dirección contraria. Cuando Amor se impone, Discordia vuelve a actuar, y así sucesiva y eternamente, tanto en el nivel del Todo como en el de las cosas particulares, que también se explican por la acción de Amor y Discordia, esto es, por unión y desunión de los elementos:

> En la Discordia cada cosa es de forma diferente y va por separado, en cambio en el Amor caminan juntos y son mutuamente deseados. De ellos todo cuanto fue y cuanto es y ha de ser luego nació: árboles, varones y mujeres, fieras, pájaros y peces de acuática crianza (B 9, 7-11).

Frente a la disyunción absoluta establecida por Parménides entre «ser» y «no-ser», Empédocles concibe que las cosas sean en un sentido y a la vez no sean en otro: *no son* en tanto que nacen y perecen (pues los elementos se unen y se separan), *son* si tomamos en consideración los mismos elementos, pues ellos son inmortales. Si el movimiento y la pluralidad se explican en términos de uniones y separaciones cabe pensar que a pesar de su lenguaje sacral y hierofántico Empédocles ofrece una explicación del *kosmos* puramente física, incluso mecanicista, en la línea de Anaximandro: también para Empédocles el *kosmos* se genera a partir de dos grupos fundamentales de materia cósmica que en un momento dado se separan:

> Empédocles dice que el aire, separado de la mezcla primigenia de los elementos, se expandió en derredor; después del aire, el fuego que salió despedido y que no tenía otro lugar al que ascender, se extendió bajo la parte solidificada en torno al aire (Eusebio, *Preparación evangélica* 1.8.10 = A 30).

Empédocles habla del alma en un libro, las *Purificaciones*, que es la contraparte de su poema fisicalista. El alma es un *daimon* o un dios caído; antaño, bajo la influencia de la Discordia, se separó de sus semejantes

y como castigo se encarnó en un cuerpo. Nótese la continuidad entre las *Purificaciones* y las consideraciones físicas y cosmológicas de Empédocles: el alma también es una combinación de elementos, ahora bien, particularmente armónica. En virtud de la irrupción de la Discordia esta armoniosa combinación de elementos mudó a formas de vida mortal (que, obviamente, representan combinaciones muchísimo menos armónicas) y ello en virtud de una ley universal, que en el caso de los seres vivientes adopta la forma de la transmigración a vegetales, animales y a seres humanos diferentes:

> Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses, eterno, sellado por prolijos juramentos: «Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros y viola por tal yerro el juramento que prestara —hablo de demónes a los que toca una vida perdurable—, ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices, en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo, mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida, pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta a los fulgores del sol resplandeciente, más él lo precipita a los vórtices del éter; cada uno de otro lo recibe, más todos lo aborrecen.» Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo, y es que en la Discordia enloquecida puse mi confianza (A 115).

Finalmente, el alma retorna a su antigua armonía: cuando al final del ciclo de las reencarnaciones (y si en la última etapa ha llevado una vida buena) acaba el tiempo del castigo y se reintegra a su antigua felicidad en el seno del Todo:

> Y al final, augures, poetas, médicos y dirigentes son entre los hombres terrenales, y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben. Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan, sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables (A 146; A 147).

Anaxágoras

El reto de Anaxágoras es similar al de Empédocles: explicar la posibilidad del cambio conservando al mismo tiempo el postulado parmenídeo de que nada puede originarse de la nada y que ninguna cosa puede dejar de ser. El fragmento 59 B afirma:

> Ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

Pero la combinación y la separación no se dan exclusivamente entre cuatro elementos, pues Anaxágoras entiende que en cada cosa hay una porción de todo; explica así la multiplicidad como el resultado de la pluralidad de las cualidades contenidas en cada una de las partículas de la materia.

Al igual que Anaximandro y Anaxímenes, Anaxágoras (no en vano de origen Jonio) considera que el *kosmos* se ha formado a partir de una masa originaria ilimitada. Pero él no supone un tránsito del no-ser al ser y entiende esta masa de manera diferente, como una mezcla de todas aquellas cosas con las que nos encontramos en nuestro mundo diferenciado. Así pues, por un lado los postulados de los milesios, por otro la lógica eleata y, en tercer lugar, la influencia de Empédocles.

Al igual que Empédocles Anaxágoras recurre al concepto de «mezcla», pero radicalizándolo. Para el primero las cosas son mezclas de partes elementales y puras (los cuatro elementos o raíces); para Anaxágoras, por el contrario, la carne, por ejemplo, es de naturaleza elemental, pero no es una parte constitutiva «pura», pues todo está mezclado con todo, ya que la mezcla se da al nivel de los mismos elementos y no en el de las cosas compuestas por elementos. Así como se complica y se radicaliza el concepto de «mezcla», también se complica y radicaliza el de «separación»: un trozo de carne puede perecer, pero subsiste la carne que hay en él como elemento constitutivo, o sea, se transforma en otra u otras mezclas. Los seres vivientes compuestos a partir de partes constitutivas tales como huesos, carne, pelos etc. son perecederos; pero estas mismas partes constitutivas son eternas.

Sólo el *nous* («intelecto», «razón», «espíritu»...) es puro y no mezclado, pues si estuviera mezclado con algo otro, lo estaría con todo, que es justamente lo que sucede con las cosas que no son *nous:* la carne no es sólo carne, también es pelo, hueso, lo cálido, lo frío, tierra, agua etc.; pero, pongamos por caso, en el pelo que forma parte de la mezcla «carne» están de nuevo contenidas todas las partes constitutivas: hueso, tierra, lo cálido, lo frío etc. y así sucesivamente en un proceso que se repite hasta el infinito.

¿Por qué entonces en unas cosas percibimos la materia como carne y en otras, por ejemplo, como hueso? Anaxágoras responde que la parte constitutiva que tiene preponderancia dentro de la mezcla confiere su carácter a la cosa. Pero más allá del umbral de la percepción todo está en todo, en un doble sentido: por una parte, en el de la infinita divisibilidad de la materia, por otra, en el de unas relaciones de mezcla que se repiten infinitamente, pues una cosa, por pequeña que sea, no es sólo divisible,

sino que cada una de las partes conceptualmente alcanzables por divisiones ulteriores vuelve a ser divisible en virtud de que está compuesta por diferentes partes constitutivas. Todo es a la vez grande y pequeño: lo primero porque puede dividirse en múltiples partes, lo segundo porque por agregación siempre puede formar un todo mayor:

> Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor —ya que no es posible que el ser no sea—. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña (B 3).

Decía más arriba que el *kosmos* (en el sentido de «todas las cosas») se ha formado a partir de una masa ilimitada primigenea. Este estado inicial puede concebirse como una especie de mezcla originaria en la que no había preponderancia de ninguna parte constitutiva. Sin embargo, tal masa tenía un cierto carácter, pues los mismos elementos que son preponderantes en el *kosmos* actual (éter y aire) también determinaban la masa originaria; ahora bien, estos dos elementos estaban mezclados de forma absolutamente homogénea con todos los demás componentes.

¿Cómo ha surgido a partir de aquella masa originaria el *kosmos* empírico? Dado que las cosas son exactamente lo mismo que han sido y que serán ¿cómo han aparecido las agrupaciones de partes constitutivas bajo las que en la actualidad se nos presenta esa masa originaria? Anaxágoras necesita una causa independiente que determine las diferentes agrupaciones que se diferencian entre sí por la preponderancia que tiene una u otra parte constitutiva; a esta causa la denomina *nous.* Gracias a un impulso inicial del *nous* la materia originaria entra en un movimiento de rotación muy violento que hace que las cosas inicialmente entremezcladas se separen en círculos progresivamente más amplios dentro de esa misma masa originaria:

> Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el *nous* es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado. Y las cosas mezcladas lo obstacularizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí lo hace estando solo por sí mismo. Y es que la más sutil y la más pura de todas las cosas, tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna *eLnous.* También gobernó el *nous* toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a gi-

rar al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aun mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el *nous*, y cuántas iban a ser y cuántas eran, pero ahora no son, y cuántas ahora son y cuántas serán, a todas el *nous* las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso, de lo tenebroso, lo brillante, y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas una de la otra no está ninguna, salvo el *nous*. El *nous* es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más (B 12).

Al igual que en Anaximandro y en Empédocles la génesis del *kosmos* se explica en función de grupos de contrarios que se separan:

Anaxágoras dijo que el principio del universo es el *nous* y la materia; el *nous* actúa y la materia deviene. En efecto, todo estaba junto cuando el *nous* lo ordenó a su llegada. Dice que los principios materiales son infinitos y habla de lo infinito por su pequenez. Todas las cosas, en tanto que movidas por el *nous*, participan del movimiento, y las semejantes se unen entre sí. Cuanto hay en el cielo ha sido ordenado por un movimiento circular. Así que lo denso y lo húmedo, lo sombrío, lo frío y todo lo pesado se congregaron en el medio y de su solidificación se originó la tierra. Los contrarios de aquéllos, lo caliente, lo brillante, lo seco y lo ligero, se vieron precipitados a lo alto del cielo (Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.8.1 = A 42).

Los atomistas

La filiación parmenídea del atomismo también resulta evidente. Los atomistas aceptan que existe el ser con las características ya señaladas por Parménides, pero añaden que tal ser «no es uno, sino múltiple en cantidad, mas son seres invisibles por la pequenez de su masa» (67 B). Estos «seres invisibles», cada uno de ellos con las mismas características que el ser de Parménides, esto es, los átomos, «se desplazan en el vacío —pues hay vacío— y su combinación produce la generación y su disolución, la corrupción» (ídem). El ser se identifica con los átomos (i. e.: los átomos «son») y junto a los átomos (fuera de ellos) se admite la existencia del vacío como hipótesis lógica necesaria para explicar el movimiento. Los atomistas concilian de esta forma las tesis de Parménides con lo que muestran los sentidos, a saber: que existe el movimiento y la pluralidad.

El atomismo primitivo no surge de consideraciones físicas, sino lógicas y metafísicas. Meliso de Samos había intentado defender a Parménides argumentando que «si hubiera seres múltiples» tendrían que ser como el Uno eleata. Sin embargo, y en contra de los intereses intelectuales de Meliso, en ese mismo razonamiento se encuentra prefigurado implícitamente el paso que posteriormente darán los atomistas:

Este razonamiento es, pues, la máxima prueba de que sólo hay uno. Pero también son pruebas las siguientes: si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como afirmo que es lo uno. Pues, si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro y oro, y si una cosa está viva y otra muerta, y si una cosa es negra y otra blanca, y todo lo demás que los hombres aseguran que es verdadero; si en efecto hay tales cosas y nosotros vemos y oímos correctamente, es necesario que cada cosa sea precisamente tal como a lo primero nos pareció y que no cambie ni se vuelva distinta, sino que cada cosa sea siempre precisamente como es. Ahora bien, aseguramos que vemos, oímos y comprendemos perfectamente, pero nos parece que lo caliente se torna frío y lo frío caliente; lo duro, blando, y lo blando, duro; y que lo vivo muere y que nace de lo que estaba vivo; que todas estas cosas se alteran y que en nada se asemejan lo que eran y lo que ahora son, sino que el hierro, con todo lo duro que es, se desgasta por el dedo al que confina, así como el oro, la piedra y cualquier otra cosa que parezca ser resistente; y que la tierra y la piedra proceden del agua, de suerte que lo que ocurre es que ni vemos ni conocemos las cosas que son. Pues bien, estas afirmaciones no concuerdan entre sí, ya que a nosotros, que aseguramos que hay muchas cosas eternas, dotadas de forma y solidez, nos parece, por lo que vemos en cada ocasión, que todas ellas se alteran y se transforman. Por tanto, es evidente que ni vemos correctamente ni es cierto el parecer de que aquellas cosas son múltiples. Pues no se transformarían si fueran verdaderas, sino que serían precisamente tal como cada una nos parecía, ya que no hay nada más poderoso que el verdadero ser. Y si se transforman, es que lo que es ha perecido y que lo que no es ha llegado a ser. Así, pues, si hubiera seres múltiples, éstos habrían de ser precisamente como lo uno (Meliso, 8 B).

Los argumentos de Meliso en contra de la pluralidad consiguen en realidad lo contrario de lo que pretendían: los atomistas, en efecto, aceptaron que hay «seres múltiples», los átomos, cada uno de los cuales con las características del Uno parmenídeo; la materia es uniforme y a la vez múltiple. AJ igual que el «ser» de Parménides el espacio es eterna e inmodificablemente aquello que es, a saber, vacío. En otro sentido, sin embargo, puede decirse que el vacío es no-ser, pues no es aquello que determina y caracteriza a lo que es (los átomos): forma, dureza, extensión y movimiento. Ahora bien, como no es posible ni la multiplicidad ni el movimiento sin el vacío, hay que elaborar una teoría consistente que

admita tanto el ser como el vacío. Tal fue la tarea en la que se embarcaron los atomistas.

Los atomistas postularon un espacio infinito y vacío en el que hay infinitos átomos que se mueven caóticamente a través de él; por otra parte, también admiten que hay infinitas o al menos innumerables formas posibles y reales de átomos, cada una de las cuales con diferente peso y tamaño:

> Leucipo y su compañero Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío —llamando a lo uno ser y a lo otro no ser—, y que de éstos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro vacío y sutil, el no ser, por lo que dicen que el ser no es más real que que el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo. Así mismo dicen que éstas son las causas de los seres, a modo de su materia. Y así como los que consideran única la sustancia subyacente generan las demás cosas de sus cualidades, postulando lo sutil y lo denso como principios de las cualidades, de igual modo dicen éstos que las causas de las demás cosas son las diferencias entre aquéllos. Dicen que éstas son tres: figura, disposición y posición, pues aseguran que el ser difiere sólo por la «configuración», el «contacto» y la «orientación». De estas diferencias, la «configuración» es la figura, el «contacto» es la disposición y la «orientación» es la posición. Difiere, en efecto, la A de la N en figura, AN de NA en disposición, Z de N en posición (Aristóteles, *Mtf.* 985 b 4 = A 6).
>
> Demócrito designa al espacio con los siguientes nombres: «vacío», «nada», «infinito», y a cada una de las sustancias «algo», «compacto» y «ser». Cree que son seres tan pequeños que escapan a nuestros sentidos, pero se dan en ellos formas de todas clases, figuras de todas clases y diferencias de tamaño. Así, pues, a partir de éstos, como a partir de elementos, genera y agrega volúmenes visibles y perceptibles. Colisionan y se desplazan en el vacío de acuerdo con su desigualdad y las demás diferencias señaladas, y en su desplazamiento, bien chocan, bien se entrelazan en una trabazón tal que tocan uno con otro y producen una estrecha vecindad entre ellos, si bien no generan a partir de ellos en realidad una sola naturaleza de ninguna especie —pues es una ingenuidad que dos o más cosas puedan realmente dar lugar a una sola de alguna manera—. Considera las causas de que los seres permanezcan unidos unos con otros hasta un cierto momento, los enlaces y enganches entre los cuerpos. Y es que unos átomos son torcidos, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y los demás presentan innúmeras diferencias. Cree, por tanto, que se mantienen unidos unos a otros y permanecen vinculados hasta que la presencia de una necesidad más poderosa procedente de los circundante los sacude y los desemina a cada uno por un lado (Simplicio, *Acerca del cielo,* 295.1 = A 37).

Y a partir de estos pocos elementos, el espacio vacío y los átomos, elaboran una cosmogonía en la tradición jonia.

En una zona del espacio infinito y vacío se encuentran por azar un número relativamente alto de átomos, de suerte que se forma una especie de atasco en virtud de las relaciones e interacciones de los átomos que han chocado entre sí; los átomos «se enganchan» mutuamente. Dado este primer amontonamiento es más sencillo que otros átomos colisionen de manera igualmente fortuita con aquella primera agrupación, que de esta forma se hace más grande y gana en movimiento, pues los átomos que dan en ella transmiten su impulso a la masa global en formación. Los átomos ya integrados en esta masa siguen en movimiento: chocan entre sí, vibran, se mueven a gran velocidad en los pequeños espacios vacíos que hay dentro de la masa. Como resultado de estos procesos puramente azarosos, el amontamiento caótico de átomos comienza a moverse en una dirección: surge un remolino; ahora bien, nace por sí mismo, lo cual, dentro del contexto de atomismo, quiere decir: por causas mecánicas (y no porque lo ponga en movimiento una causa inteligente externa, como era el caso del *nous* de Anaxágoras).

El remolino cósmico tiene un origen mecánico y necesario y genera consecuencias igualmente mecánicas y necesarias, pues en virtud de su movimiento de rotación los átomos más grandes, más pesados y por tanto menos susceptibles de movimiento van a parar al centro del remolino, mientras que los más pequeños y ligeros acaban en su periferia. Surge así nuestro *kosmos* empírico y al igual que él, y por idénticas razones, cabe suponer que en el espacio infinito pueden haber surgido en otros lugares otros mundos diferentes del nuestro. Hay infinitos mundos que pueden colisionar entre sí; cuando esto sucede desaparecen, es decir, no mueren por sí mismos, sino por la acción mecánica de un cuerpo material externo. Y así sucesivamente: no sólo hay infinitos mundos, sino que se trata de un proceso continuo.

Las cosas particulares se explican de la misma manera, por combinación de átomos: las cosas nacen cuando se juntan átomos y mueren cuando se separan («El hombre —afirma el fragmento B 34— es un mundo en miniatura»). Al igual que en Empédocles y Anaxágoras sólo hay nacer y perecer en sentido relativo, como unión y disgregación de agrupaciones, en el caso de Leucipo y Demócrito, uniones y disgregaciones de átomos. El alma es de igual modo un conjunto de átomos esféricos particularmente sutiles cuya forma les hace capaces de mover a los demás átomos (el alma es principio de movimiento) y de pasar a través de todo sin «engancharse». Las sensaciones se explican por contacto: si lo único que hay son átomos y vacío la vista y la audición serán simplemente el impacto de algo exterior sobre los órganos de los sentidos.

De acuerdo con los atomistas lo cualitativo son meras apariencias, mientras que la verdadera realidad es de naturaleza cuantitativa: la verdadera realidad está *por debajo* de las apariencias, y en el caso de Leucipo y Demócrito la metáfora espacial hay que tomarla en sentido estricto: las diferencias cualitativas se reducen a diferencias cuantitativas. Las palabras comunes y cotidianas, por tanto, no expresan el verdadero ser de las cosas, pues decimos que éstas tienen un color u otro, o que son don dulces o amargas, pero en realidad sólo hay átomos y vacío:

> Por convención, el color; por convención, lo dulce; por convención, lo amargo; pero en realidad átomos y vacío (B 125).

La historia de la filosofía presocrática es en alguna medida la de las diversas formas que adopta la «cesura metafísica» entre, por una parte, una verdadera realidad y, por otra, una realidad sólo aparente. Con tal cesura —como apunta W.Wieland[10]— se asocia la suposición de que hay un verdadero ser de las cosas constituido de forma diferente a lo que nos atestigua la experiencia cotidiana y habitual de las cosas. Y a esta «cesura metafísica» en las cosas corresponde una «cesura epistemológica» por parte del sujeto cognoscente, pues la distinción entre un mundo real y otro apariencia] exige una diferenciación análoga por parte del sujeto que vive en el mundo y desea conocerlo: si el mundo en el que vive el ser humano no es el verdadero, habrá entonces que suponer la existencia de una peculiar capacidad cognoscitiva caracterizada precisamente por poder penetrar en la verdadera realidad, que se oculta tras las apariencias e irrealidades en las que viven la mayoría de los seres humanos (i. e., los no-filósofos).

Entender la historia de la filosofía presocrática desde esta perspectiva de la doble cesura, metafísica y epistemológica, puede ser interesante y clarificador siempre que se proceda con la debida cautela hermenéutica, pues los conceptos que permiten establecer con rigor tal punto de vista datan de la época clásica (Platón, Aristóteles), y así surge la pregunta de si no estaremos leyendo a los presocráticos con ojos lastrados platónica y aristotélicamente. No es este el momento de entrar en esta cuestión, si bien ya hemos hecho alguna alusión a ella y quizá volvamos a hacer alguna otra.

[10] Cfr. *Geschichte der* ***Philosophie in Text und Darstellung,*** **Bd. 1:** ***Antike,*** **«Einleitung», Reclam, Stuttgart 1978, p. 9.**

En cualquier caso, está fuera de dudas que la cesura metafísica y epistemológica exige una cesura lingüística; la historia de la filosofía es la historia de un lenguaje que se va sofisticando progresivamente, pues los nuevos problemas que los filósofos descubren (y, en primer lugar, la misma autoconciencia de la posibilidad de la filosofía como actividad humana) exigen la acuñación de una terminología filosófica que se separa del lenguaje cotidiano. La cosa que dice el filósofo no es la misma que dice el hombre de la calle, pues este último habla de cosas y de cosas en movimiento, pero no de «átomos», «vacío», «elementos»... Y así se nos vuelve a plantear con nuevas fuerzas la cuestión de si las palabras, en tanto que surgidas y enraizadas en el mundo de la cotidianidad que sin embargo abandonan en el momento en el que se convierten en «palabras filosóficas», llevan o no llevan a la verdadera realidad.

Capítulo 2
LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

LENGUAJE Y REALIDAD

Como ya señalaba a propósito de Parménides el lenguaje plantea el problema filosófico de la corrección de los nombres, pues si la palabra es nombre, pero sólo nombre, cabe sospechar que no represente el verdadero ser de la cosa. Platón dedicó el *Crátilo* al estudio de estas cuestiones. Se ha discutido mucho la finalidad de esta obra, si puramente lingüística o más bien epistemológica; en este diálogo Platón indaga las condiciones del nombrar y si es posible la *orthótés* («exactitud», «corrección»...) del nombre: no se analiza el lenguaje en sí mismo, sino su relación con la realidad, saber si la representa con rectitud y exactitud, pues en tal caso conociendo el primero podrá llegarse a conocer la segunda. En el *Crátilo* se analiza si por medio del lenguaje puede llegarse al conocimiento filosófico.

Sócrates dialoga con dos interlocutores, Hermógenes y Crátilo; ninguno de ellos duda de la exactitud del lenguaje. El primero sustenta una teoría convencionalista: las cosas no tienen su nombre «por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres» (384 a). Crátilo, por el contrario, se muestra partidario de la teoría naturalista: «... cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza» (383 a). Platón perfila sus posiciones en una confrontación crítica con ambas teorías. En primer lugar, con la convencionalista.

En su refutación de Hermógenes, Sócrates reduce al absurdo la teoría convencionalista: en el límite la convención tendría que ser individual, pues cada sujeto particular podría establecer la suya propia. Platón reconduce el convencionalismo a un individualismo extremo, mostrando así que el mismo concepto de lenguaje exige que las palabras no puedan modificarse arbitrariamente (por convención). Frente al convencionalista, Sócrates parte de que «las cosas poseen un ser propio consistente

(...) que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza» (386 e). Los seres son independientes de nosotros; las acciones, a su vez, han de considerarse como cierta especie dentro de los seres; el hablar, por su parte, es una entre las acciones y lo fundamental del hablar es el nombrar. De aquí que el nombrar sea un tipo de acción, pero en tal caso también será un tipo de ser y, por tanto, algo independiente de nosotros, algo que no dice relación al que nombra, sino a lo nombrado. En estos momentos del diálogo Platón sostiene que esta relación entre el nombrar y lo nombrado es natural: lo que hay que nombrar hay que nombrarlo con algo, con el nombre, de donde se sigue que éste es un instrumento para distinguir y enseñar lo que es (y lo que es, Platón lo ha dicho con claridad, es independiente de nosotros).

A partir de 388 d y ss. Sócrates esboza una teoría sobre el origen del lenguaje:

> Sóc: ¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos?
>
> HERM.: Ciertamente, no.
>
> Sóc: ¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso?
>
> HERM.: ASÍ parece.
>
> Sóc: ¿Entonces el enseñante se servirá de la obra del legislador cuando se sirva del nombre?
>
> HERM.: Creo que sí.
>
> Sóc: ¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio?
>
> HERM.: El que conoce el oficio.
>
> Sóc: Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nominador». Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos.

Si en la raíz del lenguaje se encuentra el uso *(nomos)*, habrá un legislador-nominador *(nómothétés)* encargado de poner los nombres, para lo cual tiene que fijarse en lo mismo en lo que lo hace el carpintero cuando fabrica una lanzadera: éste último atiende a la «lanzadera en sí»; del igual modo, el legislador de los nombres se fijará en lo que es «nombre en sí», que se caracteriza por su isomorfismo con lo nombrado. Concluye Platón de manera provisional:

> Con que Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cnalquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas (390 d-e).

En la continuación del diálogo Platón traza una serie de fantásticas etimologías en las que intenta encontrar las relaciones entre los nombres y las cosas nombradas por el método analítico de descomponer las palabras en las letras o elementos primarios de que se componen. Al margen de la cuestión de la mayor o menor pericia filológica de Platón, o incluso del hecho de si estas etimologías no son sino una burla frente al proceder de ciertos sofistas, interesa destacar que frente a Hermógenes (que al principio del diálogo duda de toda referencia primaria a la cosa), Platón defiende una adecuación natural entre la palabra y lo que ésta nombra. Desde esta perspectiva, el lenguaje se justifica por su isomorfismo con la realidad: el conocimiento de la palabra lleva al de la cosa.

A partir de 427 e comienza el diálogo con Crátilo: «... creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo», afirma Sócrates a modo de preámbulo, dando así a entender la necesidad de matizar las conclusiones obtenidas de la discusión con Hermógenes. Sócrates parte en este momento de la posibilidad de hablar falsamente: frente a lo que piensa Crátilo, puede que haya nombres incorrectamente puestos. Para el radical naturalista Crátilo emplear un nombre inadecuado no es hablar falsamente, es emitir un ruido sin sentido: ni tan siquiera habría lenguaje.

La cosa tiene un ser al margen del nombre; el nombre se limita a imitarlo: una cosa es el nombre y otra aquello de lo que es nombre; y éste, como si fuera una pintura, imita aquello de lo que es nombre. Aquí empiezan las dificultades que presenta el lenguaje, pues si bien el nombre imita, la imitación no tiene que ser exacta, ya que es suficiente con que «subsista un bosquejo»:

> «... mientras subsista este bosquejo, aunque no posea todos los rasgos pertinentes, quedará enunciada la cosa; bien cuando tenga todos, y mal, cuando pocos» (433 a).

Cabe incluso que las palabras en modo alguno imiten a la cosa y que sin embargo se entiendan por hábito o convención. Por otra parte, el legislador de los nombres pudo equivocarse al imponer los nombres primarios, pues cabe pensar que dio a determinadas cosas un nombre que no le correspondía por naturaleza. En dos palabras, deja de estar claro que quien conoce los nombres llegue también a las cosas.

Por esto el conocimiento filosófico no puede comenzar con los nombres, que pueden ser un callejón sin salida o una vía muerta que no desemboque en el ser de la cosa. Si como quieren Hermógenes y Crátilo sólo puede conocerse la realidad por medio del lenguaje, no podrá conocerse en modo alguno. Habrá que partir de la misma realidad y luego ver si el lenguaje se acomoda a ella; no prescindir de la palabra, sino juzgar su corrección desde la cosa, y no a la inversa:

> ¿Cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda? (439 a-b).

Habrá que buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres, puesto que éstos, en tanto que sólo son «imágenes», pueden deformar la realidad.

Lo que en el *Crátilo* es un suave escepticismo se convierte en la *Carta VII* en franca desconfianza. «Al parecer» Dioniso, tirano de Siracusa, ha escrito un libro sobre las materias que aprendió de Platón, «presentándolo como fruto de su propio saber y no de la instrucción recibida». Tarea inútil —piensa Platón— puesto que la filosofía no puede reducirse a la palabra y menos a la escrita[1],

> «... sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma» (341 c-d).

Más aún, añade, «existe, en efecto, un argumento sólido en contra de quien se atreve a escribir lo más mínimo sobre estas materias». Para cada uno de los seres hay una serie de elementos a través de los cuales nos llega el conocimiento del ser en cuestión: en primer lugar, el nombre; en segundo lugar, la definición; en tercer lugar, la imagen: en cuarto lugar, el mismo conocimiento; y en quinto lugar, la realidad en sí misma. Por ejemplo: por una parte, tenemos la circunferencia en sí misma, por otra el nombre «circunferencia», la definición de circunferencia, la representación de la circunferencia y, finalmente, el conocimiento de la circunferencia. El lenguaje es un primer paso en el conocimiento:

> Si en todas las cosas no se logra captar de alguna manera los cuatro elementos mencionados, jamás se llegará a participar de la noción perfecta del quinto (342 a-b).

[1] Cfr. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Sin embargo, es sólo un primer paso y además el más alejado de la verdadera realidad: quien se quede en el nivel de los nombres jamás entrará en contacto con la realidad en sí misma. El verdadero filósofo debe dejar tras sí este momento lingüístico, al igual que abandona la apariencia sensible de las cosas.

En la *Carta VII* Platón afirma el carácter convencional de los nombres:

> Decimos también que el nombre de los objetos no es una cosa fija en modo alguno para ninguno de ellos, y que nada impide que las cosas ahora llamadas redondas sean llamadas rectas y las rectas, redondas (343 b).

Nada más alejado de la consistencia perfecta y absoluta de la realidad en sí que la radical inconsistencia de los nombres. Dionisio sólo ha conseguido demostrar palpablemente que «no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre las materias que ha tratado», pues de acuerdo con lo dicho:

> «... ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a este débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita» (343 a).

Sin embargo. Platón no hace lo único que habría sido coherente con su concepción: guardar silencio sobre aquello que, quizá, él ha contemplado. Platón, por el contrario, pretende comunicar la diferencia entre lenguaje y realidad, incluso que mediante aquél no se alcanza ésta, y lo hace de la única manera posible: mediante la palabra. Paradójica (e ilustrativa) situación: sabemos de la debilidad del lenguaje gracias a la palabra, sabemos que Platón desconfía de la escritura gracias a que podemos leer la *Carta VIL* Tal vez habría que concluir, como muy posteriormente dirá Proclo, que es más bello atenerse a las negaciones: ante el vértigo del vacío quizá se encienda en nosotros la luz de la intuición de una realidad más profunda, pero ya incomunicable por medio de la palabra. Mas Platón tiene que enfrentarse a individuos que han hablado y hablan mucho: los poetas y los sofistas.

POETAS Y SOFISTAS

En el *excursus* sobre el poder del *logos* que se encuentra en la *Defensa de Helena* escribe Gorgias:

> Juzgo y llamo a toda forma poética palabra sometida a metro. Dentro de aquellos que la escuchan se produce un escalofrío de espanto, una compasión que hacer verter muchas lágrimas y una nostalgia amiga del dolor. Así pues, en la buena suerte y en la desgracia de asuntos e individuos extraños, el alma, por medio de la palabra, se ve afectada por una experiencia y una pasión suya propia. ¡Adelante ahora y pasemos a otro argumento! En los poseídos por la palabra nace un encantamiento que atrae hacia sí el placer y aparta el dolor. Entrando en relación con la opinión del alma, la fuerza del encantamiento la hechiza, la persuade, y la transforma por arte de magia. Han sido inventadas dos técnicas de magia y engaño, una que hace equivocarse al alma y otra que tiende añagazas a la opinión. ¡Y cuántos a cuántos han persuadido y persuaden sobre tantas cosas forjando palabras engañosas! Si, en efecto, todos los hombres tuvieran sobre todas las cosas memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y previsión de lo que ha de venir, la palabra siempre sería la misma y no sería engañosa como ahora lo es. Ahora bien, no hay medios de tener memoria de lo pasado, ni consideración de lo presente, ni adivinación de lo futuro. De aquí que sobre la mayor parte de las cosas la mayoría de los hombres considere a la opinión signo del alma. La opinión, empero, siendo vacilante e insegura envuelve a sus cultivadores en vacilantes e inseguros infortunios (Unt. b 11).

La poesía es palabra *(lógos)* sometida a medida, es una especie del género *lógos.* Los que escuchan este *lógos* rítmico «se estremecen de terror, la piedad les llena los ojos de lágrimas y cesa su dolor»: se apodera de su alma el *lógos,* no la divinidad, Gorgias no se refiere al *lógos* en sí mismo, sino que utiliza la expresión «por medio del arte de la palabra», gracias al cual el alma queda seducida y mágicamente transformada. La capacidad de actuar «por medio del arte de la palabra» para seducir al alma es resultado de dos técnicas: una que hace errar al alma y otra que engaña a la opinión. Si es así estaremos ante una actividad racional, en principio accesible a todo aquel que tenga razón. Y es evidente que poseer razón no es lo mismo que estar inspirado en el sentido del «saber escuchar» que veíamos a propósito de Hesiodo; de acuerdo con Gorgias el poeta no dice la cosa, sino que maneja un instrumento, el *lógos,* que le permite manipular los sentimientos de su auditorio.

En el trasfondo de esta concepción de la poesía está la teoría del lenguaje de Gorgias (Cfr. Sexto Empírico *Adv. Math.,VLl,* 84). El medio que tenemos de expresar es el *lógos,* el cual —advierte Gorgias— no refiere una supuesta realidad que esté debajo de él o le sirva de base; el lenguaje remite a sí mismo. La técnica del lenguaje, la retórica, es totalmente libre, porque su objeto no está amarrado a ningún fundamento desde el que poder establecer relacionalmente la verdad o la falsedad de lo que el lenguaje dice; el lenguaje se dice a sí mismo. Expresado con terminología

moderna: el lenguaje sólo puede expresar emociones. La seducción surge de la misma palabra, del juego entre las palabras, que no remite más allá de ellas sencillamente porque allende del lenguaje no hay nada.

Nos hemos encontrado con tres etapas. La primera de ellas se caracteriza por la vinculación inseparable entre el lenguaje y la cosa. En una segunda, Parménides se da cuenta de que el lenguaje es algo que se da a la cosa y que puede haber nombres a los que no corresponda ninguna cosa. Finalmente, Gorgias enseña que la cosa es el mismo lenguaje. Podemos ahora, en un cuarto momento, abordar la crítica de Platón a los poetas, pues cuando en libro X de la *República* los expulsa de su *polis* ideal tiene en la mente el análisis racionalizador de Gorgias: si la cosa es el lenguaje, no cabrá distinguir entre cosas buenas y malas, sino sólo entre buenos y malos «hacedores de cosas», buenos y malos manipuladores del lenguaje.

Para Platón la poesía es imitación *(mimesis).* En *Rep.* 595 c pregunta Sócrates qué es, en general, la imitación. Hay muchas camas y muchas mesas, pero una sola idea de cama y una sola idea de mesa. Al fabricar sus objetos los artesanos miran a la idea; por tanto, no la hacen, no fabrican lo real (pues la idea es lo único real), sino algo que se le parece:

> —¿Y no solíamos decir que los artesanos de cada uno de esos muebles, al fabricar el uno las camas y el otro las mesas de que nosotros nos servimos, e igualmente las otras cosas, los hacen mirando a su idea? Por lo tanto, no hay ninguno entre los artesanos que fabrique la idea misma, porque ¿cómo habría de fabricarla?
>
> —De ningún modo.
>
> —Mira ahora qué nombre das a este otro artesano.
>
> —¿A cuál?
>
> —Al que hace él solo todas las cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.
>
> —¡Hombre extraordinario y admirable es ése de que hablas!
>
> —No lo digas aún, pues pronto vas a decirlo con más razón: tal operario no sólo es capaz de fabricar todos los muebles, sino que hace todo cuanto brota de la tierra y produce todos los seres vivos, incluido él mismo, y además de esto, la tierra y el cielo y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo la tierra en el Hades.
>
> *(Rep.* 596 b-c)

A continuación se introduce la hipótesis de un «hacedor universal»; pero pocas líneas más abajo se aclara que es el mismo Glaucón, el cual, armado con un espejo, lo dirige contra todas las cosas y así, al reflejarlas, en cierto modo las hace (596 c y ss.). Glaucón «hace», pero sólo imágenes

y apariencias. Y como tal queda definido el pintor, que también hace camas, pero sólo aparienciales.

De acuerdo con estos textos de la *República* habría tres tipos de camas a los que corresponden tres tipos *depoiesis.* En primer lugar, la cama que existe en la naturaleza, fabricada por el dios: *poeisis* de la cama en sí, debida a la divinidad. Por debajo de la *poiesis* divina estaría la cama real del mundo sensible (la cama del carpintero). Finalmente, en el lugar más bajo, se encuentra la *poiesis* de una cama meramente ficticia (la cama de pintor). Si el dios es artífice en sentido estricto y el carpintero demiurgo de esta cama determinada, el pintor no es ni una cosa ni otra, sino sólo imitador. El carpintero imita a la divinidad: imita lo que existe en la naturaleza (la verdadera realidad, lo que es). El pintor no imita lo que existe en la naturaleza, sino las obras de los artesanos, y no como éstas son, sino como aparecen. Lo decisivo de la crítica platónica no es la imitación (pues el artesano también imita), sino la distancia frente a la idea, la verdadera realidad: la pintura es imitación de una apariencia, no de la verdad. La conclusión es obvia: el «arte imitativo» está muy lejos de lo verdadero y en tanto que imitador el pintor no conoce su objeto, sino sólo apariencias en tercer grado de él. Al igual que el pintor el poeta es un imitador:

> —Pues ¿qué dirás que es éste [el pintor] respecto de la cama?
>
> —Creo —dijo— que se le llamaría más adecuadamente imitador de aquello de que los otros eran artífices.
>
> —Bien —dije— según eso, ¿al autor de la tercera especie, empezando a contar por la natural, le llamas imitador?
>
> —Exactamente —dijo.
>
> —Pues eso será también el autor de tragedias, por ser imitador: un tercero en la sucesión que empieza en el rey y en la verdad; y lo mismo de todos los demás imitadores.
>
> —Tal parece.
>
> (*Rep.* 597 d-e)

La identificación entre el pintor y el poeta es posible porque Platón entiende la imitación poética desde el modelo de la pictórica; considerada desde el ejemplo de la mimesis visual, la palabra poética no es desveladora del ser, sino expositora de la apariencia[2]. A diferencia de lo que sucedía en Hesiodo, la poesía no dice lo que es, sino una apariencia en tercer grado de lo que es: al igual que el pintor, el poeta está sumamente alejado de la verdadera realidad; no tiene conocimiento real de su objeto,

[2] Cfr. E. Lledó, *El concepto «poiesis» en la filosofía griega,* Madrid, CSIC, 1961.

pues en tanto que imitador no presta atención a lo que es, sino a lo que aparece. El problema es especialmente grave porque el objeto del poeta son «todas las artes y todas las cosas humanas en relación con la virtud y con el vicio, y también las divinas». El problema, en definitiva, surge porque la imitación del poeta se refiere a *la polis;* de aquí que necesariamente tenga que entrar en conflicto con el filósofo que aspira a regir la ciudad.

Desde esta perspectiva se entiende que Platón expulse a los poetas de su *polis ideal,* sobre todo si se tiene en cuenta que cuando habla de poetas se refiere primordialmente a Hornero. Esta circunstancia es significativa porque permite ver que en el trasfondo de la expulsión de los poetas late la convicción, fuertemente sentida por Platón, de la radical inadecuación del lenguaje moral de la *Iliada* y la *Odisea;* Platón es muy consciente de la invalidez de las virtudes homéricas para la Atenas del siglo v. Sin embargo, a pesar de estar periclitado, el lenguaje moral de Hornero seguía siendo el principal elemento del sustrato ético y educativo de los atenienses. Surge un desfase entre lo que el lenguaje moral dice y la cosa que en la Atenas clásica debe ser dicha, pues aunque el lenguaje moral homérico siguiera utilizándose ya no se creía en él. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la justicia. De acuerdo con el sentido homérico de la palabra es justo aquel que hace lo que debe; y hacer lo que se debe es respetar y no transgredir el orden *(kosmos).* Ahora bien, el orden de las sociedades homéricas, tal y como es descrito en la *Iliada* y en la *Odisea,* ya no está vigente en la Atenas de Pericles y de la Guerra del Peloponeso. En esta situación fue fácil romper la ecuación homérica entre «justicia» y «orden establecido»; era, en efecto, posible preguntarse si hacer lo que se debe es llevar a cabo lo que manda el orden establecido. Además, la literatura etnográfica (Herodoto, por ejemplo) había puesto de relieve que hay muchos «órdenes», de manera que lo que se debe de acuerdo, por ejemplo, con el orden persa, no es lo mismo que se debe, pongamos por caso, según el orden ateniense o lacedemonio.

El resultado de todo ello fue la radical ambigüedad del lenguaje moral, de la que se aprovecharon algunos sofistas (Trasímaco, Calicles) para sustituir un lenguaje moral que había perdido toda referencia real por una perspectiva que apuntaba al éxito como único criterio para decidir la bondad o maldad de las acciones. El lenguaje (en este caso el moral) no dice la cosa, sencillamente porque no hay ninguna cosa que decir, sino que como quiere Gorgias la cosa misma es el lenguaje, un lenguaje en entera libertad y a disposición de quien sepa manejarlo hábilmente con el objeto de conseguir el éxito en las Asambleas y los Tribunales.

Después del análisis racionalizador de Gorgias (que constituye un buen ejemplo del ambiente intelectual que se respiraba en el siglo v), la poesía ya no podía mantener su posición sacral y hierofántica. Platón es consciente de este hecho, pero también de las peligrosas consecuencias que pueden derivarse de los análisis de Gorgias, que no extrajo él mismo, pero sí algunos de sus discípulos, como los ya mencionados Calicles o Trasímaco. Urgido por esta doble conciencia traslada a la filosofía las características positivas antaño propiedad de la poesía. Los verdaderos educadores, aquellos que porque conocen la cosa pueden transmitirla, ya no serán los poetas, sino los filósofos, pues sólo ellos, tras la humareda de palabras que se enredan entre sí, vislumbran la verdadera realidad: la Idea.

EL SABER Y LA OPINIÓN

En sus primeros diálogos, los llamados «socráticos», Platón argumenta que frente a la retórica de los sofistas, que es absolutamente formal y vacía de contenido, cualquier saber ha de tener un objeto. En el *Cármides*, por ejemplo, se afirma que sería absurda una sensación (vista o audición) que se sienta a sí misma, o un deseo que se desee a sí mismo, o una voluntad que se quiera a sí misma; se trata en general de negar la posibilidad de un saber no-intencional. En el *Laques* se establece la primacía del especialista; en este diálogo se discute la conveniencia o inoportunidad de que los adolescentes acudan al maestro de esgrima, pero Sócrates da pronto el salto hacia aquello «en virtud de lo cual planteamos el examen», «la enseñanza con vistas al alma de los muchachos». De aquí que en el *Laques* se busque al «especialista en el cuidado del alma»:

> Sóc: Entonces, en una palabra, ¿cuándo uno examina una cosa en función de algo, la deliberación resulta ser sobre aquello que es el motivo final del examen, y no sobre lo que se investiga en función de otra cosa?
>
> Nic: Precisamente.
>
> Sóc.: Por consiguiente, hay que observar también si el consejero es técnico en el cuidado de aquello en función de lo cual planteamos el examen.
>
> Nic.: Desde luego.
>
> Sóc.: Por tanto ahora, ¿decimos que tratamos de la enseñanza con vistas al alma de los muchachos?
>
> Nía: Sí.

> Sóc: Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso.
>
> (*Laques* 185 d-e)

¿Cómo reconocerlo? ¿Al modo de Isócrates, citando discípulos famosos? ¿Por las buenas obras y los buenos maestros? Platón no acepta estos criterios dada su naturaleza empírica; cambia la perspectiva y se pasa del saber en sí al objeto al que apunta el saber buscado: la posesión de determinada competencia no quiere decir estar versado en las reglas del discurso eficaz, sino estar en posesión de determinado objeto. Platón aún desconoce en el *Laques* cuál es este objeto, pero sí se llega a la conclusión de que el punto de referencia del saber buscado no puede ser el mismo alma, sino el objeto hacia el que apunta, el bien. Expresado de manera general: «la causa no es causa de la causa, sino de lo producido por ella».

> Sóc: Luego nosotros pensamos, Hipias, que lo provechoso es lo bello.
>
> HIP.: Completamente, Sócrates.
>
> Sóc: Y, ciertamente, lo provechoso es lo que hace el bien.
>
> HIP.: LO es.
>
> Sóc: Lo que hace algo no es otra cosa que la causa de lo que hace. ¿Es así?
>
> HIP.: ASÍ es.
>
> Sóc: Luego lo bello es causa del bien.
>
> HIP.: LO es.
>
> Sóc: Pero la causa, Hipias, y aquello de lo que la causa pueda ser causa son dos cosas distintas. En efecto, la causa no podría ser causa de la causa. Examínalo así. ¿No nos ha resultado que la causa es agente?
>
> HIP.: Ciertamente.
>
> Sóc: ¿Luego el agente no produce otra cosa que el resultado, pero no produce el agente?
>
> HIP.: ASÍ es.
>
> Sóc: ¿Luego una cosa es el resultado y otra, el agente?
>
> HIP.: SÍ.
>
> Sóc: Por tanto, la causa no es causa de la causa, sino de lo producido por ella.
>
> HIP.: Ciertamente.
>
> Sóc: Por consiguiente, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello. Por esto, según parece, deseamos la inteligencia

y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien.

HIP.: Perfectamente, dices la verdad, Sócrates.

(Hipias Mayor 296 e-297 b)

La superioridad del saber buscado por Platón radica en su peculiar objeto, pues es una «ciencia del bien y del mal». Frente a la retórica, se erige una *epistéme tou agathou,* la filosofía, que en diálogos posteriores quedará definida como una ciencia acerca del Bien. En estos primeros diálogos todavía no se llega con claridad a esta conclusión, precisamente porque Platón todavía no ha fijado con claridad el estatuto ontológico y epistemológico de esta idea.

Platón busca un «saber acerca del Bien». Podría pensarse que surge de la misma experiencia y que podría enseñarse tomando pie en la misma experiencia. Sin embargo, los sofistas ya habían enseñado que ésta depende de los intereses y de la perspectiva desde la que se la considera, pues el hombre «es la medida de todas las cosas». De la experiencia sólo cabe extraer una opinión subjetiva, no ese saber absoluto que Platón necesita para desde él poder rebatir a los sofistas.

En el *Teeteto* se plantea la cuestión de si la ciencia *(epistéme)* y la sabiduría *(sophía)* son lo mismo. Teeteto responde afirmativamente y a continuación, a la pregunta de Sócrates, «qué es realmente la ciencia» (146 c) responde con una enumeración que es además una mezcolanza: son ciencia «la geometría y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería y las artes que son propias de los demás operarios, todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber». La respuesta no satisface a Sócrates, que busca qué es el saber en sí mismo, y la respuesta a la pregunta por el «qué es» debe cumplir el requisito de la universalidad («...el que responde haciendo alusión al saber de algo en particular no contesta a la pregunta que se le hace», *Teet.* 147 c). ¿Qué es, pues, la ciencia?

En una primera aproximación puede pensarse que es *aisthesis.* Sócrates asimila esta definición a la de Protágoras, si bien éste «ha dicho lo mismo de otra manera»:

Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber [el saber es percepción], sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son *(Teet.* 152 a).

Sócrates interpreta la tesis de la homomensura del siguiente modo: las cosas son para mí como me parece que son y para ti como te parece, pues tanto tú como yo somos hombres; en un segundo momento entiende este «parecer» como «percibir». Las cosas son para cada cual tal y como las percibe. Sócrates acepta la validez de la tesis de Protágoras en el ámbito de la percepción, argumentando que las cualidades sensibles no están en el objeto, pues se forman en la interacción entre el sujeto y el objeto, de donde se sigue que la percepción es relativa al sujeto en interacción con el cual se forman las cualidades sensibles: el sujeto es juez de lo que es relativo a él, los cualidades relativas son relativas a él, el sujeto es juez de las cualidades sensibles, por tanto, para el sujeto que las percibe las cualidades sensibles son siempre infalibles. Sin embargo, de la identificación entre «percepción» y «saber» se siguen consecuencias inadmisibles. Si el saber es percepción, lo que uno ha visto u oído también debe ser algo sabido:

Sóc: ¿No es verdad que quien ha visto algo ha adquirido el saber de eso que ha visto, según el argumento al que nos referíamos hace poco?

TEET.: SÍ.

Sóc: Y bien, ¿no hay algo que llamas recuerdo?

TEET.: SÍ.

Sóc: Pero el recuerdo, ¿es recuerdo de nada o de algo?

TEET.: De algo, sin duda.

Sóc: ¿No es de esas cosas que uno ha aprendido o percibido?

TEET.: Naturalmente.

Sóc: Lo que se ha visto, ¿no se recuerda algunas veces?

TEET.: SÍ, se recuerda.

Sóc: ¿También cuando se cierran los ojos? ¿O es que se produce el olvido en cuanto hacemos esto?

TEET.: Sería extraño decir una cosa así, Sócrates.

Sóc: Sin embargo hay que decirlo, si vamos a salvar el argumento anterior. En otro caso, se desvanece.

TEET.: También yo, por Zeus, tengo mis sospechas. Pero no llego a entenderlo adecuadamente. Dime, pues, cómo es eso.

Sóc: De esta manera: el que ve, decimos que ha adquirido el saber justamente de eso que ve, pues hemos acordado que la visión, la percepción y el saber son lo mismo.

TEET.: Sin duda alguna.

Sóc: Sin embargo, el que ve y ha llegado a saber lo que ha visto, si cierra los ojos, lo recuerda, pero no lo ve. ¿No es así?

TEET.: SÍ.

Sóc.: Pero «no ve» es «no sabe», si es que «ve» es también «sabe».

TEET.: ES verdad.

Sóc.: Por tanto, resulta que quien llegó a saber algo, aun recordándolo, no lo sabe, pues no lo ve. Esto es lo que decíamos que era monstruoso que llegara a suceder.

TEET.: Tienes mucha razón.

Sóc: Por consiguente, si se dice que el saber y la percepción son lo mismo, parece resultar una consecuencia imposible de sostener.

TEET.: ESO parece.

Sóc: Por tanto, hay que decir que una y otra cosa son diferentes.

{Teet. 163e-164b)

El diálogo prosigue examinando las dificultades que plantea la tesis de Protágoras y partir de 183 a y ss., al hilo de una comparación entre «los partidarios del flujo» (los heracliteos) y los «partidarios del todo» (los defensores de Parménides), se retoma la cuestión de la percepción. Sócrates señala que hay cosas que el alma examina por sí misma (el ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad, la diferencia...), mientras que otras las considera por medio de los sentidos (lo blanco, lo dulce, lo duro...). En un segundo momento argumenta que no cabe llegar a la verdad de algo si no se alcanza al mismo tiempo su ser *(ousía).* Ahora bien, si no se alcanza la verdad de una cosa tampoco se llega a saberla. La conclusión es evidente:

Por consiguiente, la ciencia no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad *(ousias kai alétheias),* pero allí es imposible *{Teet.* 186 d).

Queda claro, al menos, lo que Sócrates entiende por «ciencia» (hay ciencia si se aprehende la *ousía)* y que la percepción no es ciencia, pues no aprehende la *ousía* ni, en consecuencia, la verdad. Ciencia y percepción nunca serán lo mismo. Sabemos, en definitiva, lo que *no* es es la ciencia, que *no* hay que buscarla en la percepción, «sino en aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es *{perí ta ónta)» {Teet.* 187 a). Teeteto aventura entonces que a esta actividad se la llama «opinar» *{doxáxein)* y señala que la ciencia es *aléthés dóxa,* «opinión verdadera». Tampoco esta solución es satisfactoría, pues aboca al problema de la posibilidad de opinar verdaderamente sobre lo falso. Si el que opina, lo hace sobre lo que sabe o sobre lo que no sabe ¿cómo es posible tener opiniones falsas? *(Teet.* 192 a y ss.) La discusión parece haber llegado a un callejón sin salida: ¿cómo explicar el saber sin saber qué es el saber?:

¿No te parece, entonces, desvergonzado, que quienes no saben qué es el saber pretendan explicar cómo es? Hace tiempo, Teeteto, que nuestra conversación ha incurrido, efectivamente, en un círculo vicioso. Pues hemos dicho miles de veces «conocemos» y «no conocemos», «sabemos» y «no sabemos», como si nos entendiéramos el uno al otro, siendo así que desconocemos qué es el saber. Todavía en este mismo momento, si me apuras, nos hemos servido de expresiones, como «desconocer» y «entender», de la misma manera que si tuviéramos derecho a utilizarlas, a pesar de que carecemos de saber *{Teet.* 196 e).

¿No podría ser que poseyéramos la ciencia aún si tenerla? No es lo mismo poseer que tener: «Por ejemplo, si uno compra un manto y no se lo pone, aunque sea suyo, no diríamos que lo tiene, sino que lo posee» *{Teet.* 197 b). La conclusión es paradójica: no sabemos qué es el saber y, sin embargo, en la medida en que sabemos, por ejemplo, que la retórica de los sofistas no es saber, hay que concluir que lo poseemos de alguna manera. La discusión, empero, no ha sido inútil:

Sóc: ¿No nos dice nuestro arte de partear que todo esto ha resultado ser algo vacío y que no merece nuestro cuidado?

TEET.: Sin duda alguna.

Sóc: Pues bien, Teeteto, si, después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas -estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo no sé nada de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de dios este arte de los partos y los practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza. Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí. Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí.

{Teet. 210 c-d)

CONOCER ES RECORDAR: LA TEORÍA DE LA ANÁMNESIS

¿Cómo pasar de la mera opinión *(doxa)* al saber en sentido estricto *(episteme)?* La teoría de la *anámnesis* soluciona esta decisiva cuestión: es posible alcanzar el verdadero conocimiento porque a partir de lo que ya sabe el alma puede continuar sabiendo «más y mejor»:

> Dándose, pues, en toda la naturaleza una íntima dependencia y habiendo aprendido el alma todas las cosas, nada impide que quien recuerde una sola —eso que la gente llama aprender— alcance a descubrir todo lo demás, si es que es valeroso y no desfallece investigando. Porque el investigar y el aprender no es más que *anámnesis (Men.* 81 b)[3].

De acuerdo con este texto, la dependencia armónica entre las diversas partes de la naturaleza es prerriquisito indispensable de la *anámnesis,* pues si el sujeto puede conocer es porque hay continuidad entre él y lo susceptible de ser conocido, en el sentido de que esto último puede ser dicho. Por esto Sócrates, antes de comenzar el diálogo con el esclavo, pregunta si es griego y si sabe hablar griego *{Men.* 82 b). Se presentan así dos niveles: el de la comunidad idiomática entre el que interroga y el que responde, el de la comunidad en la naturaleza entre el que responde, lo respondido y aquello a partir de lo que se responde, pues si el esclavo puede recordar es porque entiende las preguntas de Sócrates y porque tiene en sí mismo elementos a partir de los cuales edificar su recuerdo. El recuerdo se articula doblemente: de una lado es aprendizaje, pero de otro también investigación; de hecho, la *anámnesis* es básicamente esto, investigación y aprendizaje que se verifica, como única vía posible, a través del lenguaje que se hace diálogo:

> Tiene opiniones verdaderas, que despertándose con las preguntas se convierten en saberes *(Men.* 86 a).

Como en tantos otros diálogos de Platón, en el *Menón* se plantea el problema de saber si la virtud es enseñable. Esta cuestión, argumenta Sócrates, presupone saber previamente qué es la virtud. Así, en los primeros compases de este diálogo, se proponen una serie de definiciones que son sistemáticamente refutadas por Sócrates, que reconoce finalmente que tampoco sabe qué es la virtud. Comenta entonces Menón:

[3] Sobre este texto cfr. E. Lledó *(La memoria del logos,* Madrid, Taurus, 1984, pp. 126 y ss.), cuya interpretación sigo.

> ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? *(Men.* 80 d).

Menón plantea la inutilidad de toda búsqueda e investigación, pues si se sabe lo que se busca la búsqueda es inútil, pero si no se sabe ni tan siquiera se sabrá qué hay que buscar. El primer paso será destruir esta argumentación fuertemente erística; en este contexto polémico se desarrolla el diálogo con el esclavo, que muestra la importancia y el valor de la búsqueda, así como su condición de posibilidad: «... si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal». La posibilidad de un saber absoluto (superador del relativismo de los sofistas) depende de una condición de carácter teológico, la inmortalidad del alma.

Un primer momento de la teoría de la *anámnesis* apunta a un horizonte mítico-teológico: sólo el saber adquirido antes de la experiencia de la realidad empírica permite elaborar un conocimiento absoluto que supere la mera opinión; cuando conocemos recordamos lo que ya habíamos visto antes de nacer y el alma, por tanto, preexiste. Un segundo nivel de la teoría de la *anámnesis* muestra que el horizonte mítico-teológico está en función de un interés epistemológico: de que el verdadero saber dependa de la inmortalidad del alma no se deriva el quietismo cognoscitivo que podría parecer desprenderse de una lectura apresurada del «conocer es recordar», puesto que la frase, antes citada «... si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal», continúa del siguiente modo:

> De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo *(Men.* 86 b).

Tal y como aparece expuesta en el *Menón* la teoría de la *anámnesis* no enseña ni qué es la virtud, ni soluciona el problema de saber si es enseñable, pero indica al menos que la búsqueda y la investigación es importante y posible; señala además el camino que ha de recorrerse: un camino dialéctico *(i. e.* a través del diálogo).

La prueba de la ecuación «conocer es recordar» se encuentra en el *Fedón.* La acción sucede tras la muerte de Sócrates, circunstancia que ofrece ocasión para reflexionar sobre la inmortalidad del alma. En 65 b ss. Sócrates señala la poca fiabilidad de los sentidos: cuando el alma intenta examinar algo en compañía del cuerpo, es engañada por éste. Por tanto, o

bien no es posible un conocimiento absoluto (pues siempre conocemos mediados por el cuerpo, que nos engaña), o bien el alma existió en algún momento separada del cuerpo y entonces fue posible un conocimiento absoluto. En este contexto se retoma el tema de la reminiscencia:

> También es así —dijo Cebes tomando la palabra—, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal {*Fedón* 72 e-73 a).

Simmias desconfía de que el aprendizaje sea una reminiscencia y pide «que se le haga recordar»; Sócrates aduce entonces algunos ejemplos introductorios: cuando el amante ve la lira o el manto del amado se acuerda de él, cuando vemos un dibujo de Simmias nos acordamos de él. En el primer caso el recuerdo se origina a partir de lo desemejante (la lira del amado no es semejante al amado); en el segundo, a partir de lo que es semejante (el retrato de Simmias es semejante a Simmias). Sócrates continúa argumentando a partir de este segundo ejemplo: cuando se recuerda a partir de objetos semejantes es necesario además que se experimente en qué medida y en qué grado el objeto es parecido con aquello a lo que recuerda; al ver el retrato de Simmias lo recordamos, pero sabemos además que no es igual que él, puesto que Simmias, digamos, tiene la nariz más larga que en su retrato. Por tanto: si se sabe que el retrato de Simmias no es igual a Simmias es porque se sabe qué es lo igual. Platón no se refiere ahora a dos piedras o dos maderas iguales, sino a lo igual en sí mismo: porque se sabe qué es lo igual en sí mismo puede decirse que dos piedras o dos maderas son iguales o no son iguales. Concluye Sócrates: decimos que existe lo igual en sí mismo y además sabemos qué es. Por otra parte, continúa, no es lo mismo cosas iguales (que algunas veces a unos les parecen iguales y a otros no) que cosas iguales en sí mismas (que no es posible que se muestren como desiguales, pues en tal caso la igualdad aparecerá como desigualdad). Sin embargo, a partir de las cosas iguales, que son diferentes de lo igual en sí, se capta lo igual en sí. Estamos ante un proceso de reminiscencia: al ver cosas iguales recordamos lo igual en sí. Al ver el retrato de Simmias nos acordamos de él porque ya lo conocíamos; de igual modo, si al ver cosas iguales nos acordamos de lo igual en sí porque ya lo conocíamos.

No cabe contraargumentar que puede llegarse a lo igual en sí en virtud de un proceso inductivo a partir de lo que ofrecen los sentidos, pues

¿cómo reconocer que dos cosas percibidas son iguales (imperfectamente iguales) si no poseyéramos previamente la idea de lo igual en sí mismo (lo perfectamente igual)? Continúa Sócrates: si desde que nacemos percibimos, si el conocimiento de lo igual en sí es anterior a nuestro nacimiento, el conocimiento de lo igual será entonces anterior a nuestro nacimiento. Por tanto, o bien nacemos sabiendo o bien saber es recordar lo que ya sabíamos antes de nacer. La primera opción hay que rechazarla, pues si todos nacieran sabiendo todos sabrían y es obvio que no es el caso. Resta la segunda posibilidad: saber es recordar. Unos recuerdan y otro no; los primeros saben, los segundos no saben.

> —Por tanto, no te parece Simmias, que todos sepan?
>
> —De ningún modo.
>
> —¿Entonces es que recuerdan lo que habían aprendido?
>
> —Necesariamente.
>
> —¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.
>
> —No, desde luego.
>
> —Antes, por tanto.
>
> —Sí.
>
> —Por tanto, existían, Simmias, -las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.
>
> {*Fedón* 77 c)

EL CAMINO HACIA LA IDEA DE BIEN

Platón busca un conocimiento absoluto. Todo conocimiento tiene dos polos: el sujeto que conoce y el objeto conocido; se necesita, por tanto, una teoría del alma que conoce y una teoría de lo conocido por el alma. La teoría del alma se encuentra en el *Fedro,* donde además se establece el carácter transcendente del saber buscado. Este diálogo consta de dos partes: en primer lugar, tres monólogos (el discurso de Lisias, que reproduce Fedro, y dos discursos de Sócrates), a continuación, la conversación entre Sócrates y Fedro sobre la retórica. En estos momentos interesa la primera parte, cuyo tema es Eros.

De acuerdo con Lisias es mejor amar a aquellos que no aman que a los que aman (231 a y ss.); el Amor, por tanto, no es algo bueno. El primer discurso de Sócrates describe a un amante posesivo:

> Por fuerza, pues, ha de ser celoso, y al apartar a su amado de muchas provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave prejuicio, el más grave de todos, al privarle de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido (...) [el amante] maquinará, además, para que [el amado] permanezca absolutamente ignorante, y tenga, en todo, que estar mirando a quien ama, de forma que, siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea, a la par, para sí mismo su mayor enemigo. Así pues, por lo que se refiere a la inteligencia, no es que sea un buen tutor y compañero, el hombre enamorado (239 b).

Pero en tal caso Amor ha de ser algo malo; sin embargo, en tanto que es un dios es algo divino y no puede ser malo. De ahí que los discursos anteriores «pecaran contra el Amor» y sea necesario elaborar un segundo discurso que le haga justicia. En este segundo discurso se identifica al Amor con la locura: el que ama está loco y el que no ama está cuerdo; y es preferible conceder nuestros favores al que ama que al que no ama, es preferible la locura a la sensatez: la primera nos la envían los dioses, la segunda es obra de los hombres.

En su segundo discurso Sócrates intenta probar que la locura que caracteriza al amante «nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna» (245 c). En este contexto se retoman los problemas del alma y de la *anámnesis.* En primer lugar se establece su inmortalidad; a continuación se habla alegóricamente de ella. El alma es como una yunta alada conducida por un auriga. En los dioses tanto el auriga como los dos caballos son buenos; en el hombre uno de los dos caballos es malo: indómito y que no quiere obedecer las órdenes del auriga. Platón, pues, establece alegóricamente la división del alma en tres partes: racional (auriga), irascible (caballo bueno), concupiscible (caballo malo). Antes de caer en un cuerpo, las almas iban en el séquito de los dioses, contemplando lo verdadero:

> «... el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba» *(Fedro* 247 b).

El alma que fracasa en esta prueba cae a la tierra y se encarna en un cuerpo; tal conmoción recibe que olvida lo que había visto cuando acompañaba el cortejo de los Inmortales.

A partir de la visión de lo sensible el alma puede recordar. En *Banquete* 210 a y ss. se describe un ejemplo de este proceso que lleva de lo sensible a lo suprasensible: en primer lugar, uno se enamora de un cuerpo bello, a continuación de todos los cuerpos bellos, y de la belleza del

cuerpo se pasa a la belleza del alma. En un cuarto momento uno dase cuenta de que la belleza también habita en las normas de conducta y en las leyes, a continuación, el proceso (=progreso) conduce a la belleza de las ciencias; finalmente, se llega a la belleza en sí. La visión de un cuerpo bello despierta, por una parte, vagamente, entre tinieblas, la idea de belleza en sí (que contemplamos en nuestra anterior vida), y, por otra, el deseo de disipar esta vaguedad, de tener un conocimiento claro y firme:

> Ni tampoco se le aparecerá esta belleza [la belleza en sí] bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a los cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que no es conocimiento de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí *(Banquete* 211 a-c).

Las cosas sensibles pueden sugerir las Ideas porque las conocimos en una existencia anterior: la teoría de la *anámnesis* implica la existencia separada de las Ideas. Platón necesita una teoría del alma que conoce y una teoría de lo conocido por el alma: la teoría del alma que conoce se resuelve en una teoría del alma que recuerda, la teoría de lo conocido por el alma se resolverá en una teoría de lo recordado por el alma y lo recordado son las Ideas.

Podemos ver ahora la conclusión del segundo discurso de Sócrates, en el que se defendía que es preferible el arrebato y el entusiasmo a la sensatez. El «entusiasmado» es, literalmente, el «endiosado», el poseído por la divinidad, en este caso Eros. Y por Eros entiende Platón aquella fuerza que impele a lo absoluto, hacia las Ideas. Es difícil que las cosas sensibles lleven a las suprasensibles; sin embargo, cuando algún privilegiado empieza a sentir la reminiscencia, Eros se adueña de él y se siente transpuesto, entusiasmado y arrebatado por el dios:

> Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de lo de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco.

Para salvar el carácter absoluto del conocimiento Platón abandona el mundo empírico y se dirige al transcendente: el conocimiento puede ser absoluto porque el alma conoce las Ideas en el mundo transcendente antes del nacimiento. El conocimiento no es exploración de lo nuevo, sino recuerdo y evocación de lo ya sabido pero olvidado y puede ser absoluto porque lo es lo a conocer. De un lado el mundo sensible, de las cosas particulares y de la apariencia, de otro el inteligible, mundo de los universales y de la verdadera realidad. Visto desde la Idea la relación entre uno y otro es de presencia *(parousía):* a una cosa particular la hace bella la presencia en ella de la belleza en sí, a una *polis* justa la hace justa la presencia en ella de la idea de justicia. Pero desde la cosa particular la relación es de participación: una cosa es bella porque participa de la belleza en sí, una *polis* es justa porque participa de la idea de justicia.

Recapitulemos: Platón busca un saber absoluto, definido desde los primeros diálogos como «saber acerca del bien» y que no puede obtenerse de la realidad empírica, porque de ella sólo puede surgir la opinión, no un saber absoluto. Condición de posibilidad de este saber absoluto es una premisa teológica, que el alma sea inmortal, en el doble sentido de que ni nace ni muere. Antes de nacer el alma preexistía y por ello pudo contemplar aquellas realidades inmutables y eternas, las Ideas, que posibilitan un conocimiento absoluto y que pueden alcanzarse por un camino *(methodos)* que utilizando las cosas sensibles como peldaños permite ascender hasta aquello que es en sí. Este método es el auténtico saber, que en la *República* se identifica con la dialéctica, pues sólo ella permite remontarse al mundo de las Ideas, el cual, a su vez, es condición de posibilidad de todo saber y toda ciencia en sentido estricto.

LA IDEA DE BIEN Y LOS GRADOS DEL SABER

En *República* 476 a Platón distingue entre dos clases de personas: los filósofos, que afirman la existencia tanto de las Ideas como de las cosas sensibles y distinguen claramente entre unas y otras; y las personas «aficionadas a las audiciones y espectáculos», que no admiten las Ideas. El estado mental de la primera clase de personas se denomina *noesis* (co-

nocimiento, ciencia...), mientras que el de las segundas es *doxa* (opinión):

> —Pues quiénes son entonces —pregunté- • los que llamas filósofos verdaderos?
>
> —Los que gustan de contemplar la verdad —respondí.
>
> -(...)-
>
> —Por este motivo —continué— he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos.
>
> —¿Qué quieres decir con ello? —preguntó.
>
> —Que los aficionados a audiciones y espectáculos —dije yo— gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.
>
> —As í es, de cierto —dijo.
>
> —Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?
>
> —Ciertamente.
>
> —El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?
>
> —Yo, por lo menos —replicó—, diría que está ensoñando el que eso hace.
>
> —¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?
>
> —Bien en vela —contestó.
>
> —¿Así pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?
>
> —Exacto.
>
> *(Rep.* 474 e-476 d)

Tras esta distinción se encuentran tres textos interrelacionados entre sí en los que Platón se ocupa de la teoría de las Ideas: la comparación entre el Sol y la Idea de Bien (504 e-509 c), el pasaje de la línea dividida (509 c-511c) y el símil de la caverna (514 a-518 b).

El primero de ellos comienza con una declaración de Sócrates: las definiciones tradicionales de las virtudes son insuficientes, pues la justicia y las demás virtudes han de considerarse a la luz de «algo mayor»: la Idea de Bien. Por ejemplo: no puede saberse qué es la justicia a menos que se sepa en qué sentido es «buena» (participa de la Idea de Bien). Por tanto, la justicia depende de la Idea de Bien. A continuación se le pide a Sócrates que defina esta fundamental Idea. Pero al sentirse incapaz de hacerlo directamente acude a una comparación con el Sol, que es —afirma— un vastago del Bien y lo que más se le asemeja, puesto que la función que cumple respecto del mundo sensible, la satisface la Idea de Bien respecto del mundo inteligible. Gracias al Sol vemos las cosas sensibles, en un doble sentido: en tanto que su luz las ilumina y en tanto que incide sobre nuestra retina; lo mismo ocurre con la Idea de Bien respecto del mundo inteligible: lo ilumina e ilumina a la vez nuestro «ojo del alma». La Idea de Bien es fuente de conocimiento y de cognoscibilidad, manantial de toda verdad y de toda ciencia. Por otra parte, gracias al Sol las cosas sensibles son; el Sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición. De igual modo, el mundo inteligible es gracias a la Idea de Bien. El Bien —Sol del mundo eidético— hace que las realidades inteligibles sean y sean cognoscibles.

En el símil de la caverna se encuentran ulteriores precisiones sobre la Idea de Bien (cfr. *Rep.* 517 a-c). La caverna en la que están encerrados los prisioneros representa al mundo sensible, y el fuego al Sol (del mundo sensible). El ascenso hacia el exterior es como el camino del alma hacia el ámbito inteligible. Lo último que se percibe en este camino, y con dificultad, es el Sol (del mundo eidético): la Idea de Bien que es causa de todas las cosas bellas y justas.

El pasaje de la línea complementa y aclara los dos anteriores al introducir grados del saber. Imaginemos una línea dividida en dos secciones desiguales, cada una de las cuales vuelve a dividirse en otras dos subsecciones, pero de tal forma que la primera subsección sea a la segunda como la tercera a la cuarta, y como la primera sección es a la segunda:

A_____D_____C_____E_____B.

Tenemos cuatro subsecciones: 'A-D', las imágenes y sombras y que proyectan los objetos del mundo sensible en el agua o en los espejos y que se corresponde con las sombras y reflejos de la caverna (Platón habla de *eikasía,* conjetura). 'D-C es el mundo sensible: «los animales que viven en

nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género integro de cosas fabricadas por el hombre»; se corresponde con las vasijas y estatuas de la caverna (Platón habla *depistis,* creencia). La sección 'A-C representa el reino de lo visible, donde cabe opinión *(doxa),* pero no ciencia: todavía estamos dentro de la caverna. Pasemos ahora a la sección 'C-B', que comprende las dos subsecciones de lo cognoscible:

> Por un lado, en la primera de ellas [C-E], el alma, sirviéndose de las cosas imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión.

Para conocer las cosas el alma va de la hipótesis a la conclusión; esta subsección se corresponde con las sombras y reflejos que producen las cosas del mundo exterior (Platón habla de *dianoia,* pensamiento discursivo). En la subsección 'E-B', por el contrario, el alma va de una hipótesis a un principio no hipotético. Estamos ya en las cosas del mundo exterior (Platón habla de *nous,* inteligencia). La subsección 'C-E' es la de las matemáticas, pues el matemático «indaga a partir de supuestos», supone como algo absolutamente verdadero y obvio, por ejemplo, que hay números pares e impares o que hay tres clases de ángulos, etc., pero no le interesa la naturaleza última del número o del espacio, sino averiguar las conclusiones que se siguen de tales supuestos. A quién sí le interesa la naturaleza última de las cosas (y no sólo de las matemáticas) es al filósofo. Se entra de este modo en la cuarta subsección: 'E-B', donde se estudia sin recurrir a imágenes sensibles y no se avanza de las hipótesis a las conclusiones, sino que se retrocede desde las hipótesis hasta un único principio no hipotético. Platón no dice expresamente en el pasaje de la línea dividida que este único principio sea la Idea de Bien, pero cabe sospecharlo pues todo él tiene la finalidad de completar la información sobre esta idea, que ya antes había calificado como principio último de la explicación.

En resumen, Platón traza una línea y la divide proporcionalmente en cuatro subsecciones; en correspondencia con ellas distingue cuatro estados mentales o niveles de conocimiento: conjetura, creencia, pensamiento discursivo e inteligencia. Estos cuatro estados mentales se agrupan en dos niveles: opinión, cuyo objeto es lo visible, y ciencia *(episteme)* que comprende el pensamiento discursivo (intermedio entre lo sensible y lo inteligible) y la inteligencia (cuyo objeto es lo inteligible puro, las Ideas). La proporción señalada anteriormente indica que la conjetura es a la creencia como el pensamiento discursivo a la inteligencia, y como la opinión a la ciencia (como el mundo sensible al inteligible).

Por esta línea, por así decirlo, se puede «bajar» y «subir». Si hablamos de «subir» estaremos en el ámbito de la dialéctica ascendente. Este proceso de subida es al mismo tiempo un proceso de depuración de todo lo sensible, que prepara a la mente para captar intuitivamente (no de forma discursiva) lo más elevado y, en su cima, la Idea de Bien. Señalar adicionalmente que este sería el contexto en el que habría que situar la *paideia* platónica (la cual, por otra parte, ya había comenzado en el mismo acto del diálogo del alma consigo misma). Y una vez que gracias a la educación se ha subido, puede bajarse: dialéctica descendente. A partir del primer principio se derivan (deductivamente) los restantes principios y las hipótesis capaces de explicar la realidad y de dar lugar a un orden político bueno y justo. Vuelve a hacer su aparición la preocupación política, que parecía olvidada tras el conjunto de problemas epistemológicos, ontológicos y psicológicos a los que nos hemos referido, porque Platón, no hay que olvidarlo, es un pensador esencialmente político.

Filósofo es aquél que ha ascendido hasta la contemplación de la Idea de Bien. Sin embargo, y aun al precio de su propia felicidad, no puede quedarse aquí, sino que tiene que volver a bajar al fondo de la caverna, pues la misión del filósofo platónico no es individual, sino colectiva. De contemplador teórico de la idea de Bien, ha de convertirse en político:

> —Es, pues, labor nuestra —dije yo—, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.
>
> —¿Y qué es ello?
>
> —Que se queden allí —dije— y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.
>
> —Pero entonces —dijo—, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor, siéndoles posible el vivir mejor?
>
> —Te has vuelto a olvidar, querido amigo —dije— de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera, y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.
>
> —E s verdad —dijo—. Me olvidé de ello.
>
> (*Rep.* 519c-520a)

SOBRE LA POLÍTICA: DEL FILOSOFO REY A LAS LEYES

Los sofistas pensaban que la política consistía sobre todo en una habilidad para hablar de manera persuasiva ante los Tribunales y las Asambleas. Para Platón, por el contrario, el verdadero político, identificado en la *República* con el filósofo rey, se caracteriza por poseer un arte y una ciencia. ¿Cuál es esta ciencia? En los primeros compases del *Político* (258 b y ss.), aplicando el método de las divisiones dicotómicas, se llega a la conclusión provisional de que es una «ciencia cognoscitiva», «directiva por sí misma», «directiva sobre seres vivos» y encaminada hacia «la crianza colectiva de hombres»:

> De la ciencia cognoscitiva, en efecto, habíamos hallado, para empezar, una parte directiva. A una de sus porciones la llamamos, recurriendo a una comparación, «autodirectiva». A su vez, de la ciencia autodirectiva habíamos desgajado como uno de sus géneros y no, por cierto, el más pequeño, la crianza de seres vivos. De la ciencia de criar seres vivos, una especie es la crianza en rebaños, y la crianza en rebaños, por su lado, una especie es el apacentamiento de pedestres. Del apacentamiento de pedestres quedó bien seccionada el arte de criar una raza sin cuernos. De ésta, a su vez, la parte que hay que separar debe hallarse atando no menos de tres cabos, denominándola «ciencia de apacentar una raza que no admite cruce». Finalmente, el segmento que se separa de ésta, el arte de apacentar hombres, única parte que resta en el rebaño bípedo, es ésta precisamente la que estábamos buscando, a la que se ha llamado «real» y, simultáneamente, «política» (*JPol.* 267 a-c).

El verdadero político es una especie de pastor de hombres. Sin embargo, no sólo ellos son pastores; agricultores, panaderos, médicos y maestros de gimnasia también podrían alegar que se ocupan de la «crianza humana». Comenta entonces el Extranjero:

> ¿No eran así justificados nuestros temores, poco antes, cuando sospechábamos que, si bien habíamos logrado un esbozo del rey, no podíamos presentar con toda exactitud al político, hasta tanto no hubiéramos apartado a cuantos se agitan en su derredor y le disputan el arte de apacentar y, después de haberlo separado de ellos, pudiéramos presentarlo sóio a él en su pureza? (*Pol.* 268 c).

Para solucionar esta cuestión se recurre al mito de las reversiones periódicas del universo, «... porque, una vez referido, vendrá muy bien para poner en claro la naturaleza del rey». El universo recorre varias ciclos y cada una de ellos conoce dos fases: en la primera un dios guía personalmente la marcha del mundo, en la segunda queda abandonada a su suer-

te. En la primera de estas fases, señala Platón, no había ni guerras ni revoluciones y la abundancia reinaba por todas partes de forma espontánea. Pero ahora nos encontramos en la segunda fase, lo cual indica la necesidad de sustitutos: por una parte, son precisas unas técnicas que suplan los dones espontáneos de la época en la que el dios guiaba la marcha del mundo y apacentaba a los hombres, por otra también se requiere un orden social que sustituya al apacentamiento divino. En tercer lugar, el mito también subraya la necesidad de «realismo político»:

> Que, cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual y del modo presente de generación, hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor del rebaño de otrora, y, por eso mismo, de un dios en lugar de un mortal y, en tal sentido, nos desviamos por completo de nuestra ruta *{Pol.* 274 e-275 a).

En este sentido, más que de crianza (que sólo conviene al pastor divino de los tiempos míticos de Cronos), el político real se dedicará a cuidar de su rebaño y, en consecuencia, se definirá por poseer el «arte de brindar cuidados a los hombres». Este arte, a su vez, puede dividirse en «compulsivo» y «voluntariamente aceptado»: el primero es propio de la tiranía, mientras que el segundo es el arte político en sentido estricto. Sabemos, pues, que el arte del «verdadero rey y político» es un «arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente» *(Pol.* 276 e). ¿En qué consiste este arte? ¿en qué se diferencia de otros que de una u otra manera también tienen que ver con la «atención de los asuntos de la ciudad»? Porque se trata, en efecto, de «dejar sólo al rey» *(Pol.* 278 e).

Dada la dificultad del asunto Platón introduce un modelo que le permita investigar con mayor precisión en qué consiste la política y cuál es el saber que caracteriza al político. El modelo escogido es el «arte de tejer», definido tras una larga y tediosa discusión como «el arte de entrelazar la trama y la urdimbre» *(Pol.* 283 b); y al hilo de la excesiva duración de esta discusión se introduce una disgresión sobre el arte de la medida que llevará a precisar la naturaleza del político *(Pol.* 283 b y ss.).

El arte de la medida consta de dos partes: una que se refiere «a la recíproca relación entre grandeza y pequenez» y otra que atiende «a aquella realidad *(ousía)* que es necesaria a toda producción»; así pues, por una parte, la medición de una cosa por relación a otra, y por otra la medición por relación a un patrón absoluto al que Platón denomina tó *metñon,* «el justo medio», y que «tiene que ver con todo cuanto está sujeto a producción» y «es necesario a toda producción», pues posibilita todo arte y toda producción en tanto que establece la medida *debida,* y no sólo a propósito del momento dialéctico que ha puesto en marcha esta digresión, la excesiva extensión de la discusión preliminar sobre el arte de tejer, sino en general y en todos los ámbitos, incluido el político. «El justo medio» en tanto «lo debido» queda convertido de este modo en criterio absoluto:

> Lo que excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestros hechos ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos de los buenos? *(Pol.* 283 e).

Gracias a estas disgresiones (gracias al modo dialéctico de investigar) sabemos al menos que Platón busca un arte que mide «en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido (fó *prepon kai ton kairón kai tó déon)* y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos» *(Pol.* 284 e).

La investigación continúa señalando la formas de gobierno político, que son las mismas ya investigadas en la *República:* monarquía, democracia, tiranía, aristocracia y oligarquía. Pero ahora la perspectiva es diferente, pues no interesa saber si se gobierna o no con la aceptación voluntaria de los subditos o si lo hacen los ricos o los pobres, sino tan sólo si el gobierno, cualquiera que sea, es conforme a un arte, pues una cosa ha quedado clara hasta el momento, que quien debe gobernar tiene que ser «en verdad dueño de una ciencia» *(Pol.* 293 c). Parece, pues, que tras este rodeo se llega a la conclusión de la *República:* el orden social es obra de los filósofos gobernantes que miran el perfecto orden que resplandece en la ciudad ideal y lo reconstruyen sobre la tierra. El orden político es construido, pero no —como pensaban los sofistas— por convención, sino a partir del conocimiento absoluto que permite la teoría de las Ideas. Sólo los filósofos acceden a este mundo ideal; de aquí la conocida tesis de la *República:*

> ... a no ser que los filósofos reinen en las ciudades, o los que ahora se tienen por reyes y soberanos filosofen sincera y auténticamente, identificando filosofía y poder político (...) no habrá tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para el género humano (...) ni verá la luz esta posible constitución política de la que hemos hablado *(Rep.* 473 d-e).

La conclusión del *Político* es en principio muy similar:

> Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo

modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes? ¿Y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible? *(Pol.* 296 e-297 b).

Platón continúa pensando que el régimen político verdadero, el único real y auténticamente justo y bueno, exige la supremacía total y absoluta del varón real poseedor de una ciencia: deben gobernar los filósofos. Sin embargo, y aquí reside la novedad decisiva del *Político,* también reconoce con amargura que en la actualidad no existen varones tan excelentes. Y así, aun cuando *idealmente* sigue afirmándose la superioridad de los filósofos gobernantes, en los regímenes posibles (imitaciones más o menos perfectas de la *polis* ideal) Platón defiende la supremacía de las leyes:

Pero ahora que no hay aún rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino *(Pol.* 301 d-e).

Platón ya no se pregunta por el mejor régimen, sino por el menos malo («... de todos regímenes políticos que no son rectos ¿cuál es aquel en el cual es menos difícil vivir —si bien en todos es difícil— y cuál el más duro»? *Pol.* 302 b). Desde esta perspectiva el único criterio factible es la aceptación o el rechazo de la ley:

EXTR.: La monarquía, entonces, cuando está uncida al yugo de esos buenos escritos a los que llamamos leyes, es, de los seis regímenes, el mejor de todos; sin ley, en cambio, es la más difícil y la más dura de sobrellevar [pues en este caso se convierte en tiranía]

J. Sóc: Muy posible.

EXTR.: En cuanto al gobierno ejercido por quienes no son muchos, así como lo poco se halla en el medio entre uno y múltiple, lo consideraremos, del mismo modo, intermedio entre ambos extremos. Por su parte, al gobierno ejercido por la muchedumbre lo consideramos débil en todo aspecto e incapaz de nada grande, ni bueno ni malo, en comparación con los demás, porque en él la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos. Por tanto, de todos lo regímenes políticos que se adecúan a las leyes, éste es el peor, pero de todos los que no observan las leyes es, por el contrario, el mejor. Y, si todos carecen de disciplina, es preferible vivir en democracia, pero si todos son ordenados, de ningún modo ha de vivirse en ella, sino que de lejos será mucho mejor vivir en el primero, si se exceptúa el séptimo.

(Pol. 302 e-303 b)

Pues «el séptimo» es la *polis* ideal de la *República;* sólo aquí será posible llevar a cabo en toda su perfección el fin de la política tal y como Platón, recuperando la metáfora del arte de tejer, lo expresa en las últimas líneas del *Político:*

Éste es —digámoslo— el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y la dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito *(Pol.* 311 b-c).

Recapitulemos: en el *Político* se busca la definición del rey. Preliminarmente, y de acuerdo con una larga tradición, queda caracterizado como aquel que domina perfectamente el arte de apacentar hombres. Sin embargo, Platón reconoce que esta definición previa era errónea, pues sólo conviene al rey de la fase opuesta a la que vivimos ahora, sólo puede aplicarse al pastor rey mítico de la época de Cronos. Desgraciadamente, en la actualidad no existen hombres tan excelentes, y así el filósofo rey de la *República* queda relegado a un pasado mítico y a un futuro igualmente mítico: cuando el universo vuelva a cambiar de dirección y sea regido de nuevo por el dios. De aquí que la figura del filósofo rey desaparezca y que su lugar pase a ser ocupado por la ley.

Para el Platón de la *República* el asunto está claro: no deben gobernar las leyes, sino el filósofo-rey que hace de su palabra ley. Sin embargo, en la *Carta VII,* de acuerdo con la perspectiva realista introducida en el *Político,* un Platón ya viejo, cansado y desengañado de la vida política escribe:

No sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos —al menos este es mi parecer—, sino a las leyes (334 c).

La propia experiencia vivida llevó a Platón a modificar los planteamientos de la *República,* tal vez llevado por la aguda conciencia que tenía de la profunda crisis por la que atravesaba Atenas; y esta nueva conciencia exige nuevos planteamientos en su filosofía política. Tal vez para evitar la tiranía de los hombres, Platón acaba decantándose por esa tiranía de las leyes que se expresa en el último de sus diálogos: *Las Leyes.*

LA INTELIGIBILIDAD DE LO REAL

Las reflexiones platónicas reconstruidas brevemente en las páginas precedentes culminan y cobran sentido a partir de la Idea de Bien. El saber acerca del Bien está en un nivel diferente del que se encuentran los restantes saberes; el que sabe acerca del Bien es el verdadero dialéctico. Pero por «dialéctica» hay que entender sobre todo una tarea práctica; a diferencia de lo que ocurre en los saberes técnicos especializados, en el ámbito del Bien y de lo bueno no hay maestros, sino que uno debe necesariamente preguntarse a sí mismo y, así, entrar en diálogo —con uno mismo o con los demás. Hablar de dialéctica es en realidad hablar de la actitud que Sócrates adopta en los diálogos platónicos: dialéctica y *paideia* son dos caras de una misma moneda, la ejemplificada por Sócrates en su oposición a la nueva educación propugnada por los sofistas (que es en realidad, a los ojos de Platón, una mera técnica para alcanzar el éxito, al margen de toda preocupación por el Bien). Frente a *apaideia* sofista, Sócrates propone una nueva educación que no apunta tanto a aprender cosas cuanto a una verdadera renovación «de toda el alma», que precisamente se logra, gracias a la dialéctica, al poner la mira en la Idea de Bien:

> Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo, sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía *(Rep.* 521 c).

Al igual que el ver y la luz dicen relación al Sol, el saber y la verdad dirán relación al Bien *(Rep.* 509 a): tienen que ver con el Bien, aunque no son el «Bien en sí. La idea de Bien, sin ser ella misma «ser», otorga el ser a todo aquello que es conocido *(Rep.* 509 d). En esta medida, debe concebirse como *arché* de todo *(Rep.* 511b). Ahora bien, el principio es diferente («separado») de aquello de lo que es principio. De esta forma, la transcendencia de la Idea de Bien plantea el problema del *chorismos,* la cuestión de la escisión o separación entre lo noético y lo sensible, entre el mundo fenoménico y el mundo de las Ideas. El *Parménides* pone de manifiesto que esta relación está llena de dificultades.

En los primeros compases de este diálogo, Zenón expone sus argumentos en contra de la multiplicidad: si lo que es es múltiple, es entonces tanto semejante como desemejante, pues debe calificarse por opuestos, v. g. grande y pequeño, limitado e ilimitado... Sócrates responde que no es absurdo pensar que él es uno y múltiple: uno en tanto que participa de la idea de unidad, múltiple en la medida en que lo hace de la de multiplicidad. Sin embargo, continúa, las ideas no pueden mezclarse ni discernirse

en sí mismas, porque la mezcla, entendida como «participación» en varias ideas, sólo se da en las cosas y no en las ideas, como ha supuesto Zenón. En este momento irrumpe Parménides en la conversación:

> Sócrates —dijo— ¡tú si que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación! Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas ideas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? *(Parm.* 130 b).

Parménides insiste en la separación *(chóris):* de las ideas frente a las cosas, de las cosas que participan en las ideas frente a las ideas, de las propiedades que poseen las cosas frente a la ideas, justamente porque aquí están las dificultades que plantea la teoría de las ideas.

Paul Friedlánder ha agrupado estas dificultades en tres niveles[4]. En primer lugar, aquéllas que tienen que ver con la delimitación del ámbito de las Ideas: el joven Sócrates admite que hay ideas de conceptos relaciónales (como «similitud» o «igualdad») y de conceptos éticos (como «lo justo») ¿pero las hay de cosas tales como «pelo» o «suciedad»? Un segundo grupo de dificultades inciden en la relación del *Eidos* con lo otro (esto es, con lo mucho que participa en el *Eidos);* en este nivel Parménides plantea tres dificultades (Cfr. *Parm.* 131a-132a): a) el *Eidos* está totalmente en cada una de las cosas; pero en esta medida estará separado de sí mismo; b) el *Eidos* está en parte en cada una de las muchas cosas; pero en tal caso estará «desmembrado»; y c) el *Eidos,* para estar en contacto con las muchas cosas, necesitaría un nuevo *Eidos* y así hasta el infinito (el discutido argumento del «tercer hombre»). El tercer nivel de dificultad es especialmente relevante en nuestro contexto: si las Ideas no son «en nosotros», sino «en sí», estarán en su ser referidas las unas a las otras, no, empero, a sus imágenes que están en nosotros y que, a su vez, no están referidas a los modelos, sino recíprocamente entre sí. Dicho de otra forma: imagen y modelo conforman dos ámbitos radicalmente separados entre los que no cabe trazar ningún puente *(Parm.* 133 a-135 c).

> Sin embargo, Sócrates —dijo Parménides—, estas dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Ideas, si las características de las cosas que son son en sí mismas y si se define a cada Idea como algo en sí *(Parm.* 135 a).

[4] Cfr. *Platón,* bd. III, Walter de Gruyter, Berlín, 1960, pp. 178 y ss.

Por otra parte, es absolutamente necesario admitir la existencia de Ideas si es que tiene que haber un conocimiento que no sea mera opinión:

> —Pero, sin embargo, Sócrates —prosiguió Parménides—, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Ideas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Idea de cada cosa una, no tendrá adonde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.
>
> —Dices verdad, repuso.
>
> —¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?
>
> —Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento.
>
> *(Parm.* 135 b-c)

Si la admisión de la estricta separación entre cosas e ideas da pie a argumentos demoledores, y si estas últimas no pueden abandonarse, la única solución será repensar la relación entre ideas y cosas.

¿Qué relación hay entre lo inteligible y lo sensible? En algunos textos Platón habla de «imitación» *(mimesis),* en otros de «participación» *(methexis).* En un pasaje de su *Metafísica* Aristóteles señala que la *methexis* platónica es como la *mimesis* pitagórica, dando así a entender que Platón defiende lo mismo que los pitagóricos cuando hablaban de una *mimesis* de las cosas frente a los números (i. e., de la representación visible de las puras relaciones numéricas del orden celeste y de la armonía musical). Esta interpretación aristotélica no es correcta, pues con la palabra *methexis* Platón quiere poner de relieve la relación lógico-dialéctica de lo mucho con lo uno, en modo alguno implicada en la relación pitagórica de ser y número[5]. Al igual que la voz latina *participatio,* la palabra griega *methexis* denota la representación de partes; pero de partes que pertenecen a un todo: la parte es en el todo. Nos encontramos, pues, con una participación que no toma una parte, sino que participa en el todo —como el día en la luz del Sol *(Parm.* 131 a y ss.)— esto es, estamos de lleno en el contexto de la segunda dificultad del segundo nivel: el *Eidos* está en parte en lo mucho (i. e., lo mucho participa del *Eidos)* y, sin embargo, no está desmembrado, sino que sigue siendo un todo, como sucede en las relaciones de carácter matemático.

[5] Sigo la interpretación de H. G. Gadamer, cfr. «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles», en *Gesammelte Werke,* bd. 7, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1991, pp. 133-135.

Se comprende ahora que no es lo mismo dar cuenta de la relación entre el mundo sensible y el inteligible en términos de *mimesis* que de *methexis.* El cambio terminológico es significativo, pues refleja una importante evolución del pensamiento platónico en la dirección de entender el mundo eidético como mundo de relaciones matemáticas, para lo cual, siguiendo el modelo pitagórico pero a la vez alejándose de él, la matemática debe entenderse como ciencia eidética. Y es justamente desde esta perspectiva matemática desde donde Platón puede distinguir entre *aisthesis* y *noesis* sin caer en las dificultades que Parménides había planteado al joven Sócrates. Hablar del mundo fenoménico como *mimesis* del mundo de las relaciones puramente matemáticas tiene, a lo más, un valor meramente metafórico: mediante una metáfora se intenta comprender lo uno desde lo mucho.

El punto de vista que introduce la palabra *methexis* hace que cambie la perspectiva: Platón se sitúa ahora en el ser de las puras relaciones matemáticas, con lo cual el estatuto ontológico del mundo fenoménico queda suficientemente explicado en la medida en que guarda una relación de *methexis* con respecto al mundo eidético —comprendido ahora, como era necesario, en los términos puramente eidéticos de esa ciencia puramente eidética que es la matemática. ¿Qué ocurre entonces con la «transcendencia» de la Idea de Bien? Puede intentar responderse a esta pregunta al hilo del *Filebo,* pues en este diálogo se combina la perspectiva particular y concreta (que mira al bien en la vida humana) y la universal (que apunta al «Bien en sí»).

El tema de este diálogo es saber qué vida es mejor (dice relación al Bien), si la dedicada al placer o la consagrada al saber y regida por la racionalidad práctica *(phrónesis).* En primer lugar, habrá que distinguir placeres, pero en el hecho mismo de distinguir ya se plantea la dialéctica entre lo uno y lo mucho, pues si el placer es el placer es entonces uno, ¿cómo, pues, puede ser uno si a la vez es muchos?

Que lo uno sea mucho y lo mucho uno es, dice Sócrates, una afirmación sorprendente: /•

> Sóc.: Apunto al [principio] que nos acaba de salir al paso, que por su naturaleza es, sin la menor duda, admirable. En efecto, lo que se ha dicho, que lo múltiple es uno y lo uno múltiple, es admirable; y es fácil refutar al que sostenga cualquiera de estas dos afirmaciones.
>
> PRO.: ¿Acaso aludes a la situación en la que alguien dijera que yo, Protarco, que soy por naturaleza uno, soy a la vez varios y opuestos unos a otros, sosteniendo que soy a la vez alto y bajo, pesado y liviano y otras mil cosas?

Sóc: Has enunciado, Protarco, las paradojas que se repiten acerca de lo uno y lo múltiple; por así decirlo, ha quedado convenido por todos que ya no es necesario tocar ese tipo de cosas, infantiles y fáciles, pero que son graves estorbos en las conversaciones que las suscitan. Y ha quedado igualmente convenido que tampoco es tomado en cuenta esto cuando alguien distingue en el razonamiento los miembros y partes de algo, y después de haber convenido que todo eso es aquella unidad, lo refuta burlándose porque se ve uno obligado a decir atrocidades, que lo uno es múltiple e ilimitado y que lo múltiple es una sola unidad.

(Fil. 14c-e)

Sócrates se refiere a unidades tales como «el hombre mismo», «lo bello mismo», «lo bueno mismo», etc. en las que se conceptualiza y compendia una multiplicidad de cosas. Todo lo bello es bello por la presencia de lo bello mismo ¿cómo puede entonces lo bello mismo ser una unidad si a la vez debe estar presente en lo mucho bello? Como en tantas otras ocasiones, Platón arropa su explicación con un lenguaje mítico. Habla de un don que, al igual que el fuego, han recibido los hombres de los dioses. Los antiguos («... que eran mejores que nosotros porque habitaban en la proximidad de los dioses...») enseñaron que todos lo seres son desde lo uno y lo mucho y contienen en unidad el límite y lo ilimitado. Planteadas así las cosas, el proceder dialéctico consiste en exhibir metódicamente la unidad de lo mucho, que es en la misma cosa y que es justamente lo que debe mostrarse (dialécticamente). En primer lugar, hay que encontrar una forma única que sea omniabarcadora y luego ver si lo conceptualizado bajo ella puede abarcarse en dos (o más) formas únicas ulteriores, y así sucesivamente hasta el final, hasta llegar al *Eidos* indivisible. De esta forma, no sólo se muestra que lo uno es mucho, sino, más bien, cuántos unos hay en lo uno, pues no se trata meramente de dividir lo uno, sino de dividirlo en nuevas unidades, cada una de las cuales sea a su vez una nueva determinación (una conceptualización más precisa y más rica) de la cosa investigada dialécticamente. Esta manera de proceder, concluye Sócrates, es el don recibido de los dioses con el objeto simultáneo de buscar, investigar y enseñar:

Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene por naturaleza en sí límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto —hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros *(Fil.* 16 c-e).

Como Protarco no ha entendido bien lo que Sócrates quiere decir, éste último ejemplifica recurriendo al arte de la música. En cierto sentido el sonido es uno, pero en otro también múltiple, puesto que la misma realidad sonora puede ser grave o aguda. Saber esto y sólo esto no nos convierte en músicos expertos, los cuales conocen además las relaciones entre los diferentes intervalos, cuáles son, cuáles sus límites, a cuántas combinaciones dan lugar, etc.; y conocen todas estas cosas «a través de los números». El número no determina los sonidos y las relaciones sonoras como tales, sino que engloba la totalidad de posibles sonidos en la multiplicidad determinada de los sonidos que resultan de este modo a partir de las relaciones numéricas[6]. El músico experto no sólo conoce «cuántos» sonidos hay, sabe además «cuántas clases» hay de sonidos.

¿Qué tiene que ver todo esto con el tema que se supone se discute en el *Filebo* y que no es otro que saber qué tipo de vida es mejor? Continuemos con la argumentación de Platón. Sócrates afirma que el «Bien en sí» es completo, en el sentido de que no necesita de nada más. Ni la vida de acuerdo con el placer ni de acuerdo con el saber cumplen esta condición; queda así claro que se busca una especie de vida «mezcla» de ambas. El problema se desplaza: ¿cuál es la causa *(aitía)* del ser-bueno de la mezcla, el placer o el saber? Y con esta pregunta —en uno de esos saltos dialécticos tan característicos del *Filebo*— se abandona el nivel ético y se pasa de nuevo al plano ontológico, en el que Sócrates afirma la existencia de cuatro géneros:

Sóc: Decíamos que el dios señaló lo ilimitado de los seres, y también el límite.

PRO.: ASÍ es.

Sóc: Pongamos, pues, esos dos géneros y como tercero uno mixto de esos dos. Mas soy yo, por lo que parece, un individuo ridículo al separar morosamente los géneros y al enumerarlos.

[6] Sigo de nuevo la interpretación de H. G. Gadamer, cfr. en especial «Platos dialektische Ethik», en *Gesammelte Werke,* bd. 5, pp. 88 y ss.

PRO.: ¿Qué dices?, amigo.

Sóc.: Me parece que voy a necesitar además un cuarto género.

PRO.: Di cuál.

Sóc: Atiende a la causa de la mezcla de ésos entre sí y concédeme, además de aquellos tres, este cuarto.

(FU. 23d)

Tres de estos géneros (el límite, lo ilimitado y la mezcla) ya se han introducido a lo largo del diálogo, el cuarto (la causa de la mezcla) también ha sido aludido, pero en estos momentos se elucida a nivel general, pues ahora no sólo está en juego el problema ético, sino la génesis y estructura de lo real. Sin embargo, el curso del diálogo vuelve a descender por un momento al nivel ético: el placer se adscribe a lo ilimitado y el saber *{nous)* al cuarto género: la causa (pues si la inteligencia no fuera causa estaríamos abocados al mecanicismo determinista). Y con esta última afirmación se vuelve al nivel general: el *nous* es causa de que lo ilimitado y lo limitado se mezclen en una unidad ordenada. Queda con ello probada la superioridad de la inteligencia y, por tanto, la de la vida de acuerdo con el saber.

Tal es, en líneas generales, el grandioso y complejo constructo teórico que ofrece el Platón de vejez para intentar superar las dificultades que planteaba su propia teoría de las Ideas, la cual, ciertamente, no queda abandonada, pero sí sufre importantes matizaciones en la dirección de una progresiva comprensión matemática de lo real. En este contexto, la Idea de Bien es sometida a un proceso de dinamización: ya no se entiende como «lo uno», sino como «lo que unifica» y, en consecuencia, su transcendencia, su estar más allá del ser, debe pensarse en el sentido de ser causa del ser-bueno de toda mezcla: tanto en el nivel ético concreto, como en el cósmico y en el político.

EN CONTRA DE PARMÉNIDES: EL NO-SER Y EL MUNDO SENSIBLE

El mundo sensible es un intermedio entre el ser y el no-ser. En el *Sofista* Platón había introducido una ontología del no-ser para refutar al sofista. Detengámonos por un momento en este importante momento del pensamiento platónico. En *Sofista* 235 b Platón caracteriza al sofista como un *thaumatopoión,* un fabricador de sueños y, en esta medida, como un imitador. La técnica imitativa se divide en figurativa (que produce imágenes) y simulativa (que no produce imágenes, sino apariencias).

¿Dónde ubicar al sofista? Pero Platón no responde en estos momentos a esta cuestión, sino que interrumpe «la captura del sofista», dado que:

> ... semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar esto sin incurrir en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil *{Sof.* 236 d).

El problema reside en saber si existe lo que no es, pues, si no fuera así, lo falso no podría ser. De este modo, a partir de 237 a y ss. Platón emprende una investigación sobre el no-ser, sobre qué puede recibir el nombre de no-ser. El Extranjero de Elea expresa la dificultad con toda claridad:

> ¿No debe acaso admitirse, entonces, lo siguiente: que quien dice algo de este modo [i. e. en la forma de una negación: 'no algo'], en realidad no dice nada, y ha de afirmarse, por el contrario, que ni siquiera dice quien intenta pronunciar lo que no es? (237 e).

Concluye entonces Platón:

> ... el sofista, con la mayor astucia, se ha escondido en un lugar muy difícil [...] pues si afirmáramos que posee una técnica simulativa, será fácil para él, compartiendo incluso nuestro empleo de los argumentos, orientarlos en sentido opuesto, de tal modo que, cuando lo llamemos fabricante de imágenes, preguntará a qué llamamos concretamente imagen (239 c-d).

La aceptación de las tesis de Parménides obliga a concluir que si el ser es lo contrario del no-ser, la imagen no existe. Hay que argumentar, por tanto, que lo que no-es (la imagen) en cierto modo es (es como imagen, no verdaderamente): si se acepta la lógica del discurso eleata el sofista se escapa. De aquí que haya poner a prueba el argumento de Parménides y obligar a lo que no es a que en cierto modo sea, y recíprocamente, a lo que es a que en cierto modo no sea:

> Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamiento falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo (241 d-e).

Hay que argumentar que el *mé ón, está* y que el *to ón, oúk ésti:* hay que argumentar en contra de Parménides.

A partir de *Sofista* 248 y ss. se lee la crítica a los «amigos de las Ideas» y en este contexto se elucida la teoría de la 'comunicación' o 'comunión' de las Ideas. Para saber qué puede mezclarse se necesita determinada técnica: para saber qué letras pueden mezclarse entre sí se necesita la técnica de la gramática; de igual modo, el músico posee la técnica que le permite mezclar los sonidos. Y a partir de estos ejemplos se abre paso la ciencia en sentido estricto:

> ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar ¿no será necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos (253 b-c).

Teeteto responde que hace falta tal ciencia, calificándola como «la mayor de todas». Esta ciencia es la dialéctica: el conocimiento de las relaciones entre las Ideas y, en posesión de este conocimiento, la capacidad de emplear el método de las divisiones. Buscando al sofista se ha llegado al filósofo:

> Quien es capaz de hacer esto, de distinguir una sola Idea que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (253 d-e).

Quien es capaz de esto sabe distinguir, respecto de los géneros, «cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no», en consecuencia, posee el don dialéctico y «filosofa pura y justamente». Desde este punto de vista, a partir de 254 b y ss. se examinan algunas Ideas ('el ser mismo', 'el cambio', 'el reposo', 'lo mismo', 'lo diferente') para ver, «primero, cuál es cada una y, luego, cuál es el poder de comunicación recíproco». Como consecuencia de esta comunicación aparece el no-ser entendido como alteridad:

> Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es (256 d-e).

Y poco más adelante concluye el Extranjero de Elea:

> Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo —indudablemente— el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, en muchos otros, no son (259 a-b).

Por detrás de estas investigaciones tan abstractas se esconde un problema muy concreto: saber si el no-ser se mezcla con el juicio y el discurso, pues si fuera así, sería necesario que todo fuera verdadero y, en tal caso, vence el sofista; pero si el no-ser se mezcla con el juicio y el discurso, se producen entonces juicios y discursos falsos y, por consiguiente, puede capturarse al sofista, al haber establecido un criterio de verdad y de falsedad del discurso. Platón cree haber mostrado que, en efecto, el no-ser se mezcla con juicio y el discurso: hay un criterio firme para establecer qué discursos son falsos, aquellos que dicen lo que *no es* como si fuera. Y tras estas consideraciones podemos ocuparnos de la explicación platónica del mundo tal y como puede leerse en el *Timeo.*

El *Timeo* comienza con un prólogo político que no es casual, pues esta obra expone la cosmología que debe saber el gobernante. El proyecto político resumido al comienzo del *Timeo* es a grandes rasgos el de la *República,* pero con una diferencia: en el *Timeo* los dialogantes son filósofos y por esto aparecen temas que se eluden en la *República.* Por otra parte, al ser filósofos también pueden comprender el método que se emplea en el *Timeo,* que es el de los geómetras: partir de principios (28 a y ss), que no se demuestran, como tampoco se demuestran los axiomas de Euclides. Estos principios representan presupuestos epistemológicos y no ontológicos, pues en el *Timeo* no está en juego una ciencia física, sino una teoría (matemáticamente racional) de las ciencias físicas.

Recogiendo las ideas del *Sofista* que he intentado explicar brevemente Platón entiende que el mundo sensible debe ser estructuralmente otro del ser verdadero, del ser que es absolutamente, pero también considera que no puede ser el no-ser absoluto: es algo intermedio o mezclado entre

el puro ser y no-ser absoluto, no es el ser, pero posee algún modo de ser, como lo tienen las cosas que son copia, por así decirlo, «de prestado». El mundo sensible tiene ser en tanto que copia del ser, pero también posee un elemento material del que toma su ser-sensible, así como las características que lo acompañan. Para caracterizar a este elemento material Platón utiliza múltiples expresiones, pero que siempre indican indeterminación, oscuridad, incognoscibilidad, necesidad. En *Timeo* 49 a y ss. Platón habla de *chora:*

> ¿En qué consiste y cuál es su naturaleza? Su naturaleza es, sin duda, ser el receptáculo, y por así decirlo, la nodriza de todo lo que nace.

Y algo más adelante continúa del siguiente modo:

> Por esto es por lo que para componer los perfumes, cuyo delicioso olor es un producto del arte, se empieza por volver completamente inodoros todos los líquidos destinados a recibir el olor; por esto es por lo que para imprimir ciertas figuras sobre una sustancia blanda se comienza por no dejar sobre ella huella alguna, por unirla y pulirla todo lo posible. Por lo mismo conviene que lo que está destinado a recibir en toda su extensión reproducciones exactas de seres eternos, sea por completo y naturalmente extraño a todas las formas.

Frente al padre que es el modelo y el hijo que sería el mundo sensible de la *chora* solo puede decirse que es receptáculo o indeterminación absoluta; Platón la compara con una madre o nodriza. Según el esquema cosmogónico del *Timeo,* en la generación del mundo sensible intervienen tres elementos (que se corresponden, respectivamente, con el límite, lo ilimitado o indefinido y la causa de la mezcla del *Filebo),* a saber, el modelo (mundo eidético), la materia (receptáculo) y el artífice que hace la copia fijándose en el modelo y plasmándolo en la materia (el demiurgo). Estos tres elementos son eternos y el resultado de su interacción «ha nacido»: la copia, que se corresponde con la mezcla del *Filebo.* El demiurgo, que ha generado el mundo sensible por bondad y amor al Bien, hace la obra más bella y más perfecta que le era posible, a modo de reflejo de la racionalidad matemática del universo:

> Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa: es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello. Acerca del universo —o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo— debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró al modelo eterno *(Timeo* 28 a-29 a).

EL MAL Y LA CRÍTICA AL MECANICISMO

¿Por qué la *chora* no yace abandonada a sí misma en su ser-otro respecto de lo inteligible? ¿por qué existe un mundo sensible que es un *kosmos* sensible y no un caos material? Entra en escena el demiurgo. En el *Fedón* Platón ya se había declarado insatisfecho con las explicaciones exclusivamente mecanicistas, como si se quisiera dar cuenta de que Sócrates está en el calabozo argumentando que «la oscilación de los huesos en sus junturas y la tensión y la distensión de los músculos han forzado a mis músculos a flexionarse en la forma en que están; y tal es la razón de que yo esté sentado ahora aquí» *(Fedón* 96 a y ss.). Platón echa de menos explicaciones en términos de razones intelectuales y teleológicas. La filosofía natural necesitaba una fuerza activa (el Amor y la Discordia del Empédocles, el *nous* de Anaxágoras...); pero Platón se quejaba en el *Fedón* de que los filósofos de la naturaleza no atribuyeran a esta fuerza inteligencia, bondad y finalidad. El demiurgo del *Timeo* posee todas estas cualidades: es un dios-artífice que piensa y quiere y que, tomando como modelo el mundo de las Ideas, ha plasmado la *chora* haciendo del caos un *kosmos.* Es importante señalar que en estos textos se decide una profunda exigencia de inteligibilidad de algo que, de suyo, no es inteligible; dicho de otra manera, en estos difíciles pasajes *Timeo* Platón no habla de la naturaleza, sino que construye una teoría que le permita hablar de la na-

turaleza. Desde esta perspectiva el demiurgo no es un mito, sino una hipótesis metafísica con valor especulativo que adopta una contextura mítica y que sirve a Platón para explicar el mundo sensible y su relación con el mundo inteligible: el demiurgo actúa «por necesidad», pero a la vez «inteligentemente», es decir, según una necesidad de carácter no mecánico. ¿Cómo reinterpretar el concepto de necesidad, avalado por toda la tradición de la física jonia y que encuentra su desarrollo más consecuente en el atomismo, para hacerlo compatible con la tesis de una causa no mecánica, sino inteligente?[7].

Si la naturaleza es lo externo y lo otro, será absolutamente ininteligible; en tal caso, en el mismo intento de hablar sobre ella deberá emerger un nuevo concepto de naturaleza (i. e. la naturaleza como concepto), en el que la *physis* ya no puede concebirse como algo ajeno y extraño, puesto que es, por principio, algo esencialmente susceptible de ser inteligido y dominado conceptualmente. Pero, y esto es lo decisivo, para dominar a la naturaleza hay que construir previamente una naturaleza que sea susceptible de ser dominada. Es necesario pasar de la naturaleza en sí a una teoría de la naturaleza y Platón dio este paso apoyándose en el modelo de la *téchne:* hay una perfecta continuidad entre la conformación de la materia sensible que lleva a cabo el artesano y la conformación geométrica del universo por parte del divino intermediario, pues tanto uno como otro se caracterizan por imponer esquemas racionales a una materia que, en un principio, tuvo que ser entendida como lo absolutamente otro.

Platón quiere explicar cómo ha llegado el *kosmos* al ser, y en virtud de esta explicación —que Aristóteles considerará ociosa— establece la identificación entre naturaleza y arte *(téchne).* La figura del demiurgo, para Aristóteles una metáfora vacía, es pieza esencial en la argumentación platónica, que depende de que el *kosmos* tenga una causa inteligente y separada. La necesidad de tal causa aparece claramente expresada en la teoría de los cuatro géneros del *Filebo:* por una parte, lo limitado, lo ilimitado y la mezcla, pero, por otra parte, Sócrates señala la necesidad de un cuarto género: la causa de la mezcla *(FU.* 23 d). Ejemplos de lo ilimitado serían lo más caliente y lo más frío, lo violento y lo apacible, lo más seco y lo más húmedo, etc. El límite se identifica con «todo lo que es número en relación con número o una medida en relación con una medida» *(Fil.* 25a6-bl) Son ejemplos de mezcla la salud, la medicina, la música, las estaciones, etc. Finalmente, la causa de la mezcla se equipara con la sa-

[7] Sobre estas cuestiones cfr. H. G. Gadamer, «Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios», en *GesammelteWerke,* bd. 6, pp. 242-270.

biduría y el intelecto y se afirma de ella explícitamente que es un género diferente de los otros tres:

> Hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite y además de ellos una causa no mediocre que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto (...). Sabiduría e intelecto sin alma, en verdad nunca podría haberlos *(Timeo* 30 c).

La dimensión de la temporalidad establece la distinción entre la causa y su producto de ella. En primer lugar, Sócrates señala que el productor se identifica con la causa; de igual modo, entre lo producido y lo nacido no hay diferencia excepto «en lo que hace al nombre». Sócrates, pues, piensa en la causa de lo que nace, *i. e.,* de las cosas que experimentan procesos de génesis; lo que nace es posterior a aquello de donde nace lo que nace (lo anterior y lo posterior no son lo mismo) por tanto, la causa —en tanto lo que precede— no se identifica con sus productos.

Todo este razonamiento apunta a la separación de la causa frente a las cosas que están sometidas a procesos de génesis. De esta forma, todas todas ellas («naturales» y «artificiales») no tendrán su principio «en sí mismas», sino «en un otro», a saber: en la causa. Posteriormente, Aristóteles afirmará que tener su principio «en un otro» es lo característico de las cosas artificiales. Desde esta perspectiva habría que concluir que en Platón todo es producto del arte. De hecho, Aristóteles, en el *De Philosophia,* se refiere a Platón como defensor de la tesis de que el *kosmos* es obra de un demiurgo que lo ha «construido» con un «arte excelente y divino».

En *Banquete* 205 b-c Platón señala que «la poiesis es múltiple», puesto que por *poiesis* hay que entender toda causa que desde el no-ser lleva a lo que es. En el *Sofista,* llega a decir que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una *téchne* divina, puesto que la técnica productiva *(poietiké)* atañe indiferentemente a las cosas naturales y a las artificiales. Tanto la agricultura como «lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas» *(Sof.* 219 b) podría abarcarse con un nombre común, precisamente el de *poietiké.* Platón, pues, aproxima las dos partes de la *poietiké (Sof.* 265 b); es interesante que utilice la palabra *meros,* dando así a entender implícitamente que se trata de «parte» en el sentido de «porción», esto es, «parte» de algo que guarda unidad. En efecto, la definición de *poietiké* que se lee en *Sofista* 265 b puede aplicarse tanto a la producción de cosas naturales como a la de artificiales. En un esfuerzo de abstracción todavía mayor del realizado en *Banquete* 205 b-c (donde la *poiesis* se entiende como causa), Platón habla ahora de una *dynamis poiética* que se

torna causa de que sea posteriormente lo que anteriormente no era: la *poiesis* no es causa, sino potencia que puede llegar a ser causa. La precisión es importante porque mientras que la relación causal puede obedecer a los ciegos designios del azar o de lo automático, la potencia hace referencia a un sujeto inteligente que quiere actualizar la *dynamis* que posee, con lo cual las dos partes o porciones de la *poietiké,* la divina y la humana, guardan una profunda unidad entre sí, pues en la raíz de toda producción (humana o divina) siempre se encuentra una inteligencia productiva.

En *Sofista* 219 d y 265 c Platón señala expresamente como lo fundamental de la *poiesis* el tránsito de lo anterior a lo posterior: cosas naturales y cosas artificiales no eran y ahora son, no son ahora pero serán en un futuro. Y en *Crátilo* 389 a/b caracteriza la forma de proceder del artesano sirviéndose de la relación copia/modelo: el artesano mira a la forma que es su modelo y produce en el material adecuado una copia de este modelo. Este mismo esquema interpretativo reaparece a gran escala en el *Timeo,* donde se investiga la génesis del *kosmos*[8]. Lo nacido es objeto de opinión y de sensación irracional, ya que al haber nacido y tener que perecer no puede decirse que «sea». De otro lado, la nacido nace «por alguna causa», pues es imposible una génesis incausada. Planteadas así las cosas el demiurgo del *Timeo* tiene dos posibilidades: o bien toma como modelo lo que siempre es igual a sí mismo y, entonces, su obra será buena y bella; o bien se fija en lo nacido y, en tal caso, su obra no será ni buena ni bella. Dado que el demiurgo se caracteriza por su extrema bondad habrá que concluir que ha hecho este *kosmos* «teniendo delante lo eterno» (según el modelo que siempre es igual a sí mismo). De donde se deduce directa y necesariamente que este *kosmos,* la naturaleza que vemos y en la que vivimos, es imagen de otro *kosmos* que siempre es igual a sí mismo:

> Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo *(Timeo* 29 a).

[8] Cfr. J. B. Skemp, «YAT| and UTIOSOXT)» en I. Düring and G. E. L.Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century,* Almquist & Wirkvell, Góteborg, 1960, p. 205.

Después de dar cuenta de la generación del cuerpo y del alma del mundo, de los astros y de la parte inmortal del alma humana, Platón explica que los astros que recorren el cielo y tienen fases han sido generados para que la relación de semejanza entre la imagen y el modelo fuera «lo más estrecha posible» *(Tim.* 39 d). Lo más estrecha posible, pero no total, pues el demiurgo no es un dios creador omnipotente, sino un artesano que de acuerdo con un modelo preexistente impone orden y estructura en el caos de una materia primigenia también preexistente. De esta forma puede entenderse que este mundo sea imperfecto (en la medida en que en él interviene la materia) y que a la vez tenga algún grado de perfección (en tanto que es obra de una inteligencia); si sólo fuera producto de una inteligencia ordenadora (que entonces también tendría que ser creadora), dado que esta inteligencia es sumamente buena, sería perfecto, pues reproduciría con total exactitud la estructura matemático-estética del modelo ideal, lo que no es el caso: el mal existe.

En el mito cosmológico del *Político* Platón sostiene que el universo recorre varias fases cada una de ellas formada por dos ciclos *(Pol.* 269 a y ss.). En el primero de ellos, el mismo demiurgo guía la marcha del mundo, lo cual indica que no lo es sólo en el sentido del *architéktón,* sino también en el del *kybemétés (Pol.* 272 e). Sin embargo, en un momento dado, el dios se retira. Cabría entonces pensar que el mundo se detiene por verse privado de su fuerza de movimiento (el demiurgo), mas no es así pues el *kosmos* es «viviente y partícipe de la inteligencia recibida de aquél que lo conformó al principio» *{Pol.* 269 c-d; tb. *Tim.* 29 d-30 c, 48 a, 68 e-69 a). Aunque abandonado por el dios el *kosmos* no se detiene porque tiene alma, y, en consecuencia, posee en sí mismo un principio de movimiento. Una vez que el *demiurgo-architéktón* se retira «a su puesto de vigía», el *kosmos* cambia de dirección y entra en juego el alma del mundo como principio de movimiento. Se siguen entonces unos momentos de confusión y desorden pronto superados por el alma del mundo, que recuerda «la enseñanza de su hacedor y padre» *(Pol.* 273 b). El problema es que en un principio «el alma del mundo satisfacía enteramente el propósito del demiurgo, finalmente, sin embargo, de manera más débil». Este proceso de degeneración se debe —añade Platón— al «elemento corporal de su composición, el inherente a su naturaleza de antaño», que poco a poco se va imponiendo al alma del mundo.

El alma del mundo es un principio de movimiento que se agota o, por ser más exactos, un principo de movimiento sometido indefectiblemente a la ley del olvido (del propósito del demiurgo):

> Pero, según avanza el tiempo y se produce en él el olvido, aumenta también su dominio el estado de la antigua discordancia, y al cabo llega a su colmo, y son pocos los bienes, grande, en cambio, la mezcla de principios adversos que va aumentando en su interior hasta ponerse en el riesgo de su propia ruina y la de los seres que en él habitan *(Pol.* 273 a-d).

En esta situación, el dios se ve obligado a «sentarse de nuevo al timón» y, por tanto, reaparece la actividad técnica, no en el sentido del *démiourgéó,* mas sí en el del *kybemáó.* Si el mal no existiera, el alma del mundo no olvidaría las enseñanzas del demiurgo y el mundo marcharía como es debido sin necesidad de recurrir al *demiurgo-kybernétés.* El demiurgo, que ha generado el mundo sensible por bondad y amor al Bien, hace la obra más bella y más perfecta que le era posible. Si «el mundo es bello y su creador bueno» el mal que resta se debe al margen de irreductibilidad de aquella espacialidad caótica al orden, de lo ininteligible a lo inteligible, de la necesidad a la racionalidad; el mal no puede atribuirse al demiurgo, que no es un creador, sino un artesano que de acuerdo con un modelo preexistente impone orden y estructura en el caos también preexistente de la materia primigenia:

> AT: ¿Y no es forzoso confesar que el alma que gobierna y habita en cuantas cosas se mueven en cualquier sitio, rige también el cielo?
>
> CL: ¿Qué otra cosa cabe?
>
> AT: ¿Una sola alma o varias? Varias, contestaré yo por vosotros. No hemos de poner de cierto menos de dos: el alma benéfica y la capaz de producir los efectos contrarios a los de ésta.
>
> *(Leyes* 896 e)

De acuerdo con este texto, y a diferencia de lo que sucedía en el mito cosmológico del *Político,* el origen del mal no estaría en la materia, sino en el alma mala. En las *Leyes* Platón unlversaliza la concepción del alma como principio de movimiento: el alma es ahora principio de *todos* los movimientos, tanto de los que apuntan al bien como de los que lo hacen al mal. El problema del origen del mal (si se debe a la materia o si al alma mala) es en estos momentos indiferente; lo único que interesa resaltar es que existe y que los dioses no permanecen impasibles ante él, sino que intervienen. En el contexto mítico del *Político* la intervención de la divinidad adopta la forma, igualmente mítica, del *demiurgo-kybernétés;* en el contexto político-religioso de las *Leyes* la intervención de los dioses se establece en función de criticar esa forma de impiedad que afirma que los dioses existen pero se desentienden de las cosas humanas.

Dada la infinita bondad de los dioses, se excluye que se despreocupen de los asuntos humanos por indolencia o por cobardía *(Leyes* 900 d-901 e).

Cabe entonces pensar que su supuesta desatención nace de que consideran los asuntos humanos sin importancia, como algo insignificante y pequeño en la totalidad. Sin embargo, tanto las criaturas mortales como el universo en su totalidad son propiedad de los dioses: sería impropio que no se interesaran por aquello que poseen, tanto da si es grande o pequeño. La argumentación se refuerza haciendo ver cómo lo pequeño y lo grande siempre están en relación: el médico que quiera sanar un cuerpo debe ocuparse tanto de lo grande como de lo pequeño y parcial; de igual modo, el piloto, el estratega y el administrador, si quieren lo mucho y lo grande, atenderán a lo pequeño e insignificante. La conclusión es obvia: no hay que considerar a la divinidad más incapaz que a los artesanos mortales. Si en sus obras el demiurgo mortal se ocupa de lo pequeño y de lo grande, con mayor motivo el demiurgo divino hará lo propio: en la medida en que la divinidad es un demiurgo actuará como lo hacen los artesanos, ocupándose tanto de lo grande como de lo pequeño y de lo uno en función de lo otro.

De aquí que Platón califique a la divinidad-demiurgo, como «el que se cuida de todas las cosas». Y todas las cosas, añade, están ordenadas «en función de la conservación y de la excelencia del todo»:

> Convenzamos al muchacho con argumentos también de que el que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y la virtud total, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tienen en cada acto o experiencia unos regidores encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción *(Leyes* 903 b).

Los asuntos humanos son una parte del todo, por tanto, están en función de él. La divinidad se cuida del todo, en consecuencia de lo que está en función del todo, en consecuencia también de los asuntos humanos. En la economía del todo esa parte que es el mal tiene asignado su lugar «en vista de que» venza la virtud y sea derrotada la maldad *(Leyes* 904 b).

> Lo que pasa es que tú [el que, ante el problema del mal, niega que los dioses se ocupen de los asuntos humanos] no comprendes, en relación con esto mismo, que no hay generación que no se produzca con miras a aquello, para que haya una realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en interés *(eneka)* tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio *(eneka)* de ello *(Leyes* 903 c).

En la explicación del mal Platón plantea la dialéctica entre el todo y las partes en términos orgánico-funcionales y esta relación funcional es,

señala Platón, propia de la actividad técnica: el artesano hace la parte en función de lo mejor y en vista *(éneka)* del todo, «y no el todo en vista de la parte» *(Leyes* 903 c). La preposición *éneka* se utiliza habitualmente para nombrar la relación de causalidad final; Platón, por tanto, señala que lo característico de las producciones es que en ellas el todo es causa final de las partes. Y en un segundo momento, con el objeto de criticar la impiedad, Platón extiende esta relación teleológica al todo. Por detrás de estas reflexiones de Platón está en juego su oposición radical a las explicaciones mecanicistas.

Platón insiste repetidas veces en la necesidad de que todo lo generado tenga una causa de su generación y en que esta causa sea inteligente, pues de lo contrario habría que pensar la génesis del *kosmos* como un proceso que acontece por necesidad mecánica. Esta tesis la sostenía, por ejemplo, Demócrito, que defendía que «todo se genera por necesidad»; Aristóteles específica que Demócrito pensaba en una necesidad de carácter mecanicista, pues tanto el remolino como el movimiento que, mediante separación, llevó el *kosmos* a su estado actual «acontecen automáticamente» *(Fís.* 196 a 24). «Los sabios» del libro X de las *Leyes* también defienden esta tesis mecanicista.

En *Leyes* 888 e distingue Platón tres tipos de movimientos: por naturaleza, por *téchne,* por azar. De ellos el segundo es el propio del artesano; ¿cuál es el propio de la *physis?* Algunos sabios —argumenta Platón— sostienen que las cosas mayores y más bellas son obra de la naturaleza y del azar, mientras que a la *téchne* sólo se deben las cosas menores. Estos sabios suponen que la *téchne* recibe de la naturaleza un material primario a partir del cual «plasma y construye todas las cosas menores», aquellas que llamamos *téchniká.* El fuego, el agua, la tierra y el aire —sostienen los sabios— son por naturaleza y por azar, no por *téchne;* los cuerpos que vinieron después surgieron de estos primeros elementos inanimados; a partir de aquí, y por azar, se produjo el universo y lo que hay en él: plantas y animales. Desde este punto de vista, la naturaleza (entendida no como la fuerza que pone en marcha un proceso de génesis, sino como el producto de tal proceso) no es resultado ni de la inteligencia, ni de un dios, ni de la *téchne,* sino del azar y de la naturaleza (entendida ahora como fuerza ciega y automática).

Ante esta situación, reconoce Clinias, urge correr en auxilio de la *téchne* mostrando que «es por naturaleza o por algo no inferior a la naturaleza» *{Leyes* 890 d). Pero esto quiere decir suprimir totalmente las barreras entre naturaleza y *téchne* o, lo que es lo mismo, supone mostrar que el concepto de naturaleza que manejan los sabios (que implica una radical contraposición frente a la *téchne)* es incorrecto. Los sabios mantienen que fuego, tierra, aire y agua «son lo primero de todas las cosas», y a esto lo llaman —impropiamente— naturaleza. Su error reside en que no piensan lo primero como lo primero, sino como lo posterior: consideran lo anterior posterior y lo posterior anterior, porque realmente el alma «está entre las cosas primeras». Por tanto, lo afín al alma también será primero que lo emparentado con el cuerpo. La *téchne,* por su parte, es afín al alma, pues tanto una como otra son principio de movimiento. En consecuencia, tanto lo *physei* como la misma *physis* (esto es, lo que los sabios consideran impropiamente como tal) serán algo posterior (al alma y a la *téchne)* y, por tanto, «obtendrán su principio de la *téchne* y de la inteligencia»:

> AT: Casi todos los hombres, amigo mío, parecen desconocer el alma, cómo ella es y el poder que tiene; y, entre otras cosas relativas a ella, su nacimiento: esto es, que nace entre los seres primarios y es anterior a los cuerpos todos y gobierna capitalmente todo cambio y toda nueva ordenación de ellos. Siendo esto así, ¿no resulta necesario también que las cosas congéneres del alma hayan nacido antes que las que pertenecen al cuerpo, siendo ella más antigua que el cuerpo mismo?
>
> CL: Por fuerza.
>
> AT: Y de cierto, el enjuiciamiento, la atención, la inteligencia, el arte y la ley deben así existir antes que las cosas duras o blandas, pesadas o ligeras; y asimismo, lo productos y obras grandes y anteriores deben ser del arte, precisamente por hallarse entre los primarios; y lo debido a la naturaleza y la naturaleza misma —aquello que tales hombres designan impropiamente con ese nombre— será posterior, y derivará su principio del arte y la inteligencia.
>
> *(Leyes* 892 a-b)

Se comprende ahora el error de los mecanicistas: por naturaleza quieren indicar un proceso de génesis, pero en realidad se refieren a su resultado, es decir, a lo posterior. La verdadera *physis* será lo que realmente sea primero y lo primero no es el resultado, sino la inteligencia que mira a la forma-modelo y produce en el material adecuado una copia de este modelo según una forma matemática de proceder.

LA RACIONALIDAD MATEMÁTICA DEL UNIVERSO

A partir de *Timeo* 48 b y ss. Platón intenta dar cuenta del origen de los elementos. En contra de las cosmologías tradicionales señala como característica esencial suya su no-permanencia y falta de fijeza; ni del fuego, ni del agua, ni de ninguno de los otros dos elementos, podrá decirse que son un «esto» concreto y determinado, dado que pueden ser tanto esto

como esto otro: el agua, por ejemplo, puede ser líquida, pero también sólida (hielo) y gaseosa (vapor). Realmente, más que de elementos en el sentido tradicional de la palabra, habría que hablar de «manifestaciones elementales». Lo único fijo y permanente —lo que es un «esto» en sentido estricto— es aquello de lo que las manifestaciones elementales son, en efecto, manifestación: aquello, en definitiva, de donde estas manifestaciones toman su origen y en lo que desaparecen. Como es bien sabido, Platón habla a este respecto de *chora,* de la cual, en tanto que indeterminación absoluta, sólo sabemos el aspecto que adopta al manifestarse como fuego, aire, tierra o agua.

Platón distingue entre la causa y su producto, y añade que la racionalidad matemática de la causa debe poder superar el momento de necesidad que acompaña a sus productos. De esta forma, en *Timeo* 48 b y ss. se explica cómo los elementos, tal y como se nos aparecen, deben retrotraerse a algo que está por detrás de ellos, la materia informe *{chora),* la cual, en un principio, antes de la formación del *kosmos,* estaba sometida al ciego azar, carecía de «proporción y medida»:

> Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferentes, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrea de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos —que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida *{Timeo* 52 d-53 a).

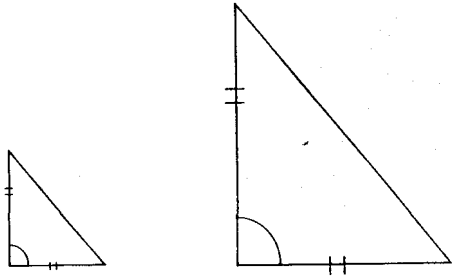
Es el momento del mecanicismo, superado en la construcción matemático-racional de los elementos:

> Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, el agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle

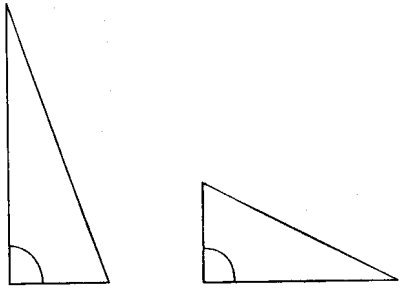
> todo cuanto dios está ausente. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así. Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual, pero que seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración *{Timeo* 53 b-c).

Sirviéndose de «un discurso poco habitual» Platón arrincona la necesidad de la *chora* detrás de la racionalidad matemática de los cinco poliedros regulares. Entramos en el reino de la trigonometría mítica.

Fuego, tierra, agua y aire son sólidos, o sea, cuerpos limitados por superficies planas, las cuales, a su vez, están compuestas de dos tipos de triángulos que tienen cada uno un ángulo recto y dos lados iguales. Los triángulos rectángulos, en efecto, pueden ser o bien isósceles, que sólo pueden tener una forma (todos los triángulos isósceles son semejantes entre sí):

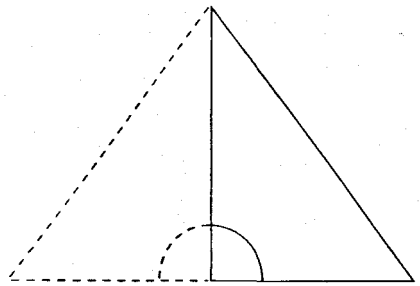


O bien escalenos, que pueden tener infinitas formas debidas al cambio de proporción de sus ángulos agudos y de sus lados:



, etc.

De todas estas posibles formas el demiurgo escogió «la más bella», aquella que compone el triangulo equilátero:



Platón afirma que «sería demasiado largo de decir» porque esta forma es la «más bella», pero cabe conjeturar que con triángulos de este tipo pueden construirse poliedros regulares. A partir de estos triángulos-tipo el demiurgo construye otros polígonos y con ellos forma las porciones mínimas de los elementos en forma de poliedros regulares. Hay cinco y sólo cinco poliedros regulares: tetraedros, compuestos de 24 triángulos escalenos, que forman el fuego; octaedros, compuestos por 48 triángulos escalenos, que forman el aire; icosaedros, compuestos por 120 triángulos escalenos, que forman el agua; cubos, compuestos por 21 triángulos isósceles, que forman la tierra. Resta un quinto poliedro, el dodecaedro, que el demiurgo utilizó para «trazar el plano del universo».

Al margen de que tal vez estas explicaciones puedan parecer excesivamente arbitrarias desde nuestra mentalidad moderna, su importancia radica en que con ellas Platón cree haber superado la necesidad de la *chora:* el mundo de la génesis (el mundo fenoménico) puede interpretarse como un gigantesco constructo matemático geométrico en el que la inteligencia domina la materia informe. Platón no habla de la multiplicidad concreta de la experiencia, sino que construye una teoría que le permite hablar de la multiplicidad concreta de la experiencia. En el *Filebo* esta teoría adopta la forma de la teoría de los cuatro géneros, en el *Timeo* esta misma teoría toma pie en la hipótesis mítica, con valor especulativo, del demiurgo, que le sirve, a su vez, para expresar la racionalidad matemática del mundo (que el mundo está hecho matemáticamente) y que el mundo es armónico (según la armonía propia de la escala musical), esto es, bello.

Una idea (ya sea el Bien de la *República* o el Uno de las doctrinas no escritas) no puede adoptar tal labor ordenadora, pues el Bien es *theion* (objeto: acusativo) y no *theós* (sujeto: nominativo), es divina (impersonal),

pero no un dios (personal). Del Bien derivan las otras ideas, pero sólo ellas y nada más. Las Ideas son inteligibles, pero no son inteligencia, son término para una inteligencia, pero no inteligencia ellas mismas: pueden ser causa ejemplar, pero no eficiente. Hace falta una inteligencia suprema que actúe como causa eficiente del mundo sensible, teniendo al mundo de las Ideas como causa ejemplar: tal inteligencia suprema es el demiurgo.

Llegados a este punto Platón señala que falta un último rasgo de semejanza entre el modelo y la copia, pues no es suficiente con la superación de la necesidad de la *chora.* Tenemos un mundo racional y bello, pero deshabitado.

> Pensó [el demiurgo] que todas las especies que el espíritu concibe en el animal que es verdaderamente, debían existir en el mismo número y las mismas que en el universo.

Faltan los habitantes, y hay cuatro: la raza celestial, la raza alada que hiende los aires, la que vive en las aguas y la que anda sobre la tierra que habita. El proceso de génesis continúa con la generación de los dioses visibles y engendrados (las estrellas fijas, que configuran una teología astral), la de los dioses que aparecen cuando les place (sobre los cuales Platón acepta la explicación mítica tradicional), y la parte inmortal del alma humana. En este momento cesa la labor del demiurgo porque lo que él produce no muere; lo que nace y perece no puede haber sido creado directamente por él. Afirma el demiurgo dirigiéndose a los dioses que acaba de crear:

> Escuchadme y sabed lo que espero de vosotros. Tres razas mortales tienen que nacer todavía. Si no existieran sería el mundo imperfecto, porque no contendría todas las especies de animales y sólo a este precio puede alcanzar la perfección. Pero si fuera yo quien les infundiera la existencia y la vida, serían semejantes a los dioses. A fin, pues, de que sean mortales y que el universo sea realmente el universo, dedicaos con todo celo y según vuestra naturaleza a formar estos animales imitando el poder por el cual os hice nacer *(Timeo* 41 a-d).

Imitando al demiurgo, los dioses creados completan la obra de generación y componen el cuerpo del hombre y la parte irracional del alma humana: utilizando partículas de los cuatro elementos de los que está hecho el cuerpo del universo, que con la muerte volverán a él. También componen los restantes animales mortales; entra en juego la doctrina de la transmigración, donde se recupera, al final del *Timeo,* la intencionalidad práctica que aparecía en el prólogo, bajo la forma de un cruel ajuste

de cuentas con todos aquellos que de un modo u otro se habían opuesto a Platón y que quedan convertidos en mujeres, peces, cuadrúpedos, peces y moluscos, y ello, no lo olvidemos, para que este mundo sea «imagen sensible del dios inteligible», lo cual exige que reciba todos los animales mortales e inmortales. Merece la pena citar por extenso este pasaje con el que finaliza el *Timeo* (90 e y ss.):

> Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta cambiaron a mujeres en la segunda generación (...). Así surgieron, entonces, las mujeres y toda la especie femenina. El género de los pájaros, que echó plumas en vez de pelos, se produjo por el cambio de hombres que, a pesar de no ser malos, eran superficiales y que, aunque se dedicaban a los fenómenos celestes, pensaban por simpleza que las demostraciones más firmes de estos fenómenos se producían por medio de la visión. La especie terrestre y bestial nació de los que no practicaban en absoluto la filosofía ni observaban nada de la naturaleza celeste porque ya no utilizaban las revoluciones que se encuentran en la cabeza, sino que tenían como gobernantes a las partes del alma que anidan en el tronco. A causa de estas costumbres, inclinaron los miembros superiores y la cabeza hacia la tierra, empujados por la afinidad, y sus cabezas obtuvieron formas alargadas y múltiples, según hubieran sido comprimidas las revoluciones de cada uno por la inactividad. Por esta razón nació el género de los cuadrúpedos y el de los pies múltiples, cuando el dios dio más puntos de apoyo a los más insensatos, para arrastrarlos más hacia la tierra. A los más torpes entre éstos, que inclinaban todo el cuerpo hacia la tierra, como ya no tenían ninguna necesidad de pies los engendraron sin pies y arrastrándose por el suelo. La cuarta especie, la acuática, nació de los más carentes de inteligencia y más ignorantes; a los que quienes transformaban a los hombres no consideraron ni siquiera dignos de aire puro, porque era impuros en su alma a causa del absoluto desorden, sino que los empujaron a respirar agua turbia y profunda en vez de aire suave y puro. Así nació la raza de los peces, los moluscos y los animales acuáticos en general, que recibieron los habitáculos extremos como castigo por su extrema ignorancia. De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia. Y ahora también afirmemos que nuestro discurso acerca del universo ha alcanzado ya su fin, pues este mundo, tras recibir e inmortales, y llenarse de esta manera, ser viviente visible que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible, llegó a ser el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único.

* * *

Aristóteles objetará a Platón la inutilidad de este grandioso planteamiento. Piensa el Estagirita que el bien —como el ser— se dice de mu-

chas maneras. Hablar de «ideas», señala, «es hablar de una manera abstracta y vacía»; además, «aún concediendo que existan ideas y, en particular, la idea de Bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones» *(Et. Eud.* 1217 b 19-26). En la raíz de estas críticas está la tesis aristotélica de que el ser para sí no corresponde a las ideas, sino a las cosas que son por naturaleza. Expresado con otra terminología: la relación platónica de *methexis,* que es de carácter ontológico, se convierte en Aristóteles en relación lógica de predicación.

Capítulo 3
LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

INTERPRETACIONES DE ARISTÓTELES

El pensamiento aristotélico ha sido interpretado en ocasiones como una grandiosa construcción en la que todas las piezas deben encajar perfectamente entre sí, de suerte que entre ellas no haya ninguna contradicción que rompa la coherencia conceptual del sistema. Sin embargo, el Aristóteles que nosotros conocemos es sobre todo un *Corpus* editado en el siglo i a.C, además, incompleto y sumamente disperso. Ante esta situación, sus primeros comentaristas se sintieron en la necesidad de unificar y completar ese conjunto de escritos -que en realidad eran más un conjunto de apuntes para uso interno del Liceo que un sistema doctrinario de filosofemas perfectamente cerrados y acabados. «Querer unificar y completar a Aristóteles significa admitir que su pensamiento era susceptible, en efecto, de ser unificado y completado; significa querer extraer el aristotelismo de derecho del Aristóteles de hecho, como si el Aristóteles histórico no hubiera llegado a poseer su propia doctrina»[1]. Los comentaristas antiguos y medievales de Aristóteles lo sistematizan a partir de una idea preconcebida, bien sea de filiación neoplatónica, bien sea, en el caso de la escolástica, a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo: «Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta lo mal acabado: lo acaba; no comenta el apuro: lo resuelve, o cree resolverlo; y acaso lo resuelve de veras, pero en *otra* filosofía»[2].

Esta interpretación que hace de los textos aristotélicos un sistema cerrado y acabado extiende su influencia hasta finales del siglo Xix; tam-

Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* Madrid, Taurus, 1974, p. 11.
ídem p. 12.

bien puede encontrarse en muchos manuales, y no me refiero sólo a obras con una intención más o menos divulgativa, sino también a trabajos de gran rigor y seriedad, como la exposición que realiza Eduard Zeller de Aristóteles en su monumental *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* o el libro de Hamelin *Le systéme d'Aristote.* Sin embargo, esta interpretación sistemática choca frontalmente contra los textos aristotélicos, que lejos de configurar un sistema libre de contradicciones aparecen plagados de tensiones e imprecisiones conceptuales.

En un libro fundamental dentro de las investigaciones aristotélicas[3], Werner Jaeger señaló que estas tensiones podían eliminarse o al menos suavizarse si el pensamiento de Aristóteles se entendía histórico-evolutivamente: las innegables contradicciones que aparecen en sus textos se deberían a que los editores antiguos no respetaron las diversas fases cronológicas a lo largo de las cuales elaboró Aristóteles su pensamiento. En el «Prefacio del autor a la edición alemana», Jaeger confiesa que no ha tratado de hacer una exposición sistemática, «sino de analizar los escritos de Aristóteles para descubrir en ellos las huellas medio borradas de la marcha de su espíritu». Si Aristóteles fue «el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia» y si «con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente compleja», entonces —señala Jaeger— era «filosófico y aristotélico a la vez seguirle en esto, y tratar de entenderle por medio de los supuestos partiendo de los cuales había construido sus propias teorías», unos supuestos histórico-evolutivos enmascarados por la idea escolástica de la filosofía aristotélica como un sistema estático de conceptos. Como esquema histórico-evolutivo Jaeger propuso el alejamiento progresivo del «idealismo» platónico en la dirección de una comprensión y de una práctica cada vez más empírica de la filosofía.

El punto de vista histórico-evolutivo ha tenido una influencia muy poderosa en las investigaciones aristotélicas más recientes; pero también ha sido objeto de importantes críticas que, en general, tienden a mostrar la imposibilidad de aplicar mecánicamente el esquema evolutivo propuesto por Jaeger. Franz Dirlmeier, por ejemplo, ha señalado que hay obras del Aristóteles supuestamente más platónico, como el diálogo *Eudemo,* en las que el Estagirita se muestra como un metafíisico platónico, incluso como un místico, y a la vez como un desapasionado hombre de hechos[4]. Pero de forma paralela también cabe encontrar textos del Aristóteles más maduro, por ejemplo *De Anima* III o *Etica Nicomáquea* X, en los que la in-

[3] *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* Madrid, FCE, 1984.
[4] «Aristóteles», en *Jahrbuch für das Bistum Mainz. Festschrift Dr. Albert Stohr,* 1950 (hay traducción castellana *exiEndoxa. Series filosóficas,* 5, Madrid, UNED, 1993, pp, 218 y ss).

fluencia de Platón sigue estando muy presente. Concluye Dirlmeier: «En primer lugar, Aristóteles es empirista al principio y al final. Es el mismo en el diálogo *Eudemo* y en la fenomenología de la *Etica Nicomáquea.* En segundo lugar, Aristóteles es platónico al principio y al final: la doctrina de la inmortalidad del *Eudemo* y la apelación a la vida divina, autónoma, de la parte final de la *Etica Nicomáquea* están al mismo nivel. En el horizonte ateniense y originariamente jonio de su personalidad los dos modos de ser están constantemente unidos y se impregnan de tal manera, que a las sutiles investigaciones que enlazan con Werner Jaeger les siguen quedando extraordinarias dificultades». No es este el momento de entrar en estas dificultades, pero sí me gustaría llamar la atención sobre un importante rasgo que, a pesar de sus notables diferencias, tienen en común las interpretaciones sistemática y la histórico-evolutiva: su intento por disolver las contradicciones, ya sea anulándolas en el magma indiferenciado del sistema, ya sea explicándolas genéticamente. En ambos casos se someten los textos aristotélicos a una especie de lecho de Procusto.

En contra de esta tendencia se alza la interpretación aporética tal y como la defiende, por ejemplo, Nicolai Hartmann[5], para el cual, dado que el enredarse en dificultades insolubles es propio y característico del pensamiento, no puede extrañar que éste también se exprese de una forma aporética. Aristóteles habría sido el primer pensador absolutamente consciente de esta situación y es por ello, siempre de acuerdo con Hartmann, por lo que se ve envuelto en múltiples aporías y contradicciones y por lo que tampoco cabe encontrar en él una terminología fija y unitaria. Pero esta atractiva propuesta de interpretación rápidamente pierde la modestia hermenéutica y acaba convirtiéndose en una metodología que encuentra su fin en sí misma, en el descubrimiento sistemático de aporías, con lo cual se recae en la interpretación sistemática, con la sutil diferencia de que ahora el sistema no lo es de respuestas, sino de preguntas.

En cualquier caso, la interpretación aporética presenta una ventaja decisiva frente a las lecturas sistemática e histórico-evolutiva, a saber, que pone con toda claridad de manifiesto que es más característico de Aristóteles la elaboración y el desarrollo de las dificultades que aquello que suele llamarse «los resultados» (ya se interpreten éstos sistemática, histórico-evolutiva o incluso aporéticamente). La lectura de Aristóteles que quiero proponer en las páginas siguientes apunta en esta dirección.

[5] Cfr. «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte», «Aristóteles und das Problem des Begriffs», «Zur Lehre vom Eidos bei Platón und Aristóteles», «Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik», «Aristóteles und Hegel», en *Kleinere Schriften,* bd. II.

INVESTIGACIONES META-TEÓRICAS: SOBRE LO «UNIVERSAL»

En este apartado deseo ocuparme de un conjunto de investigaciones en parte físicas y en parte metafísicas (o sea, que cabe encontrar sobre todo en esos libros que usualmente se conocen, respectivamente, con los nombres de *Física* y *Metafísica)* que versan sobre las condiciones que debe satisfacer todo conocimiento que quiera presentarse como ciencia apodíctica.

La experiencia es una relación hermenéutica del ser humano con las cosas: es, por tanto, una forma inicial del conocer, en el sentido de que todas las demás, más elaboradas, tomarán pie de un modo u otro en esta forma primera tanto genética como epistemológicamente[6]. En dos lugares se ocupa Aristóteles del origen y de la estructura de la experiencia: al comienzo de la *Metafísica* y al final de los *Segundos Analíticos:*

> Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejantes, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto de los animales vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano vive, además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia *(Mtf.* I, 980 a 30-980 b 28).
>
> Así pues, de la sensación surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia (...) surge el principio del arte y de la ciencia *(Anal. seg.* II, 100 a 3-9).

En los dos textos se discute la posibilidad y la necesidad del saber más elevado; en este contexto Aristóteles expone algunas notas de la estructura de la experiencia y en esta misma estructura se traza la posibilidad de un desarrollo ulterior del conocimiento que vaya más allá del mero saber experiencial.

El tema del último capítulo de los *Segundos Analíticos* es el conocimiento de los principios y el camino que conduce a su conocimiento. Aristóteles investiga en estos momentos los principios del conocimiento

[6] Cfr. K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristóteles,* Tübingen, Max Niemeyer, 1953.

teórico o ciencia en sentido estricto, que tiene un doble carácter: es una ciencia fundamentada y fundamentada a partir de principios. ¿Cómo llegar al conocimiento de estos principios y de qué tipo es este conocimiento?

> Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos [los principios] de nacimiento y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser *(héxis)* apto al respecto. Por consiguiente, es necesario poseer una capacidad *(dynamis)* de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios *(Anal. seg.* II, 99 b 31-34).

Aristóteles entiende esta capacidad como facultad del «poder-distinguir» y la denomina percepción *(aisthésis).* Esta facultad no sólo es propia de los seres humanos, pues la poseen todos los animales. En los seres humanos pueden distinguirse los siguientes escalones, el último de los cuales es privativo de ellos: 1) la acción de sentir, en el sentido del mero percibir, 2) retener lo sentido, 3) comparar lo sentido y lo retenido. En esta comparación «surge ya una distinción», pues en ella puede distinguirse entre lo mucho diferente y lo uno que es lo mismo en el sentido de «lo uno al lado de mucho»: lo uno en comparación con lo mucho, que es lo «universal». Lo primero que se muestra al hombre es un universal, determinado «como lo uno en comparación con lo mucho», como aquello que está contenido en todo como lo uno y lo mismo. De la memoria repetida de lo «uno y lo mismo» surge la experiencia y de ella nace el principio de la ciencia.

¿En qué sentido lo primero que se muestra al hombre es un universal? *Analíticos Segundos* (87 b 29) señalan que siempre se percibe un «esto» y no «esta cosa concreta»; el «esto» es algo particular, pero no percibido en su particularidad, sino retenido en atención a un ser-así: que tiene tal color, que está en tal lugar y en tal tiempo, etc. La percepción siempre se dice «en atención al particular»; pero lo que se percibe en lo particular se encuentra en muchos: es lo común a muchos «estos». Brevemente, el universal puede decirse como lo uno y lo mismo, pero respecto de muchos «estos»:

> «... pero el universal es común, pues se llama universal a aquello que por su naturaleza puede darse en varios» *(Mtf.* 1038 b 10).

Lo primero que nos es dado es complejo: el proceso cognoscitivo comienza con la experiencia de esta complejidad y a partir de ella «distinguimos»:

> También los niños al principio llaman «padre» a todos los hombres y «madre» a todas las mujeres, pero más tarde distinguen a cada uno de ellos *(Fís.* I, 184 b 12).

Esta «distinción» *(diuresis)* no es la platónica, pues en la *Física* no interesa la división dicotómica de un género supremo en sus especies, sino el análisis de un objeto concreto indiferenciado de la experiencia natural. Para Platón la *diuresis* saca a la luz todo lo que puede subsumirse bajo un género supremo; para Aristóteles pone de manifiesto bajo qué puede subsumirse tal objeto concreto indiferenciado de la experiencia natural.

A los principios se llega en virtud de una actividad diferenciadora a partir de lo complejo, que conduce a lo particular, en virtud de un proceso que lleva de lo universal a lo particular, lo universal como lo indeterminado que ha de ser determinado. Desde un punto de vista epistemológico el proceso cognoscitivo *es* este proceso de determinación. De aquí que lo universal y lo particular no designen entidades metafísicas subsistentes por sí mismas, sino conceptos relaciónales que, ciertamente, refieren una unidad conceptual, pero no en sentido platónico, pues se trata de la unidad formal de la analogía. Al principio, los niños llaman padre a todos los varones y madre a todas las mujeres, y sólo paulatinamente aprenden a diferenciarlos. De acuerdo con este ejemplo, el punto de partida es la experiencia universal indiferenciada del niño, que todavía no ha aprendido a diferenciar entre su padre y su madre y los restantes varones y mujeres. En un primer momento la palabra «padre» significa para el niño algo universal: todos los varones; sólo cuando ha aprendido a diferenciar, «padre» indica para él algo particular. Pero nótese que el primer universal es falso, pues no todos los varones son padres. En el proceso de diferenciación, el niño, al diferenciar y precisamente porque diferencia, aprende la característica que hace que algunos varones sean padres y puede entonces decir: «todos los varones que cumplen la condición X son padres», siendo tal condición la de ser padres. No es un círculo vicioso, sino hermenéutico: la constatación —ya en el nivel del uso cotidiano de las palabras— de que en la percepción universal y particular están en relación, pues la percepción no tiene al primero en su universalidad, sino en el particular: lo tiene, pero no tematizado, lo cual sería asunto del intelecto activo (Cfr. *De anima* III, 5-8). Y viceversa, al particular sólo lo tiene en atención al universal, puesto que en un primer momento sólo se percibe lo que de universal (i. e.: lo común, lo uno y lo mismo, lo que se encuentra en muchos) hay en lo particular. Por ejemplo, percibimos al hombre, no a Calias; percibimos algo que conviene a muchos hombres, cada uno de los cuales es diferente, pero que sin embargo tienen algo

idéntico entre sí, lo que es universal en el particular. Tenemos así al universal, pero no en su universalidad, sino referido al particular, o sea, dicho en atención a un aquí y ahora. Sin embargo, en *Analíticos Segundos* (87 b 32) Aristóteles afirma:

> Lo universal y lo que se da en todos los individuos es imposible sentirlo; en efecto, no es esto ni se da ahora: pues, si no, no sería universal; en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes.

Algo más arriba (73 b 26) había ofrecido esta otra definición:

> Llamo universal a aquello que se da en cada uno en sí y en cuanto tal.

«Lo que es siempre y en todas partes» es «aquello que se da en sí y en cuanto tal», de manera que universal es lo que no sólo se da en cada individuo de la especie que designa, sino lo que se ha de dar necesariamente en cada individuo de la especie que el universal designa. Conocer esto es imposible, dado que la serie de los individuos es indefinida; pero la determinación del universal no depende de un interminable proceso de observaciones empíricas, sino de la claridad en sí del concepto en cuanto tal, esto es, de que el concepto sea un universal verdadero. Se plantea así el muy debatido problema de la inducción; tal y como la entiende Aristóteles la inducción no reúne casos particulares para abstraer a partir de ellos una ley general, sino que parte de un caso particular que ya representa por sí mismo una universalidad[7].

De aquí que hayan muy pocos universales; los hay de los atributos esenciales del sujeto de que se trate y de los atributos accidentales o bien comprendidos en una división del género al que pertenece el sujeto (por ejemplo, escaleno respecto a triángulo), o bien ligados al sujeto por relación causa-efecto. De tales cosas puede haber ciencia, pues la ciencia es conocimiento de las cosas universales, y universal es, recordemos, aquello que es «en sí».

> Son en sí todas las cosas que se dan en el qué es *(tó tí estín) {Analíticos Segundos* 73 a 35).

La expresión *tó tí estín*, que literalmente significa «el qué es», puede traducirse sustantivamente por «esencia» (sustantivamente en tanto que sustantivización de una locución adverbial).

[7] W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Góttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 95.

Puede concluirse que «lo que es siempre y en todas partes», «aquello que se da en sí y en cuanto tal», es «el qué es», la esencia. Las expresiones «la ciencia se ocupa de cosas universales», «la ciencia se ocupa de aquello que se da en sí y en cuanto tal», «la ciencia se ocupa del qué es», «la ciencia se ocupa de lo esencial», son sinónimas y expresan el cometido que, según Aristóteles, aguarda a los saberes teóricos en sentido estricto.

Frente a lo esencial se encuentra lo accidental y de lo accidental no hay ciencia, sino opinión. *Refutaciones Sofistas* 167 a 2 distinguen entre «ser esto o aquello» y «ser absolutamente o ser sin más». El ser en cuanto expresa la existencia o realidad es el «ser sin más»; empleado como cópula de juicio es el «ser» que dice la atribución, el cual, por su parte, admite un análisis ulterior, pues el «es» no significa lo mismo en «Sócrates *es* hombre» que en «Sócrates *es* músico». En el primer caso se da a conocer el *tí esti* de Sócrates, lo que Sócrates es, y Sócrates es en sí hombre, o sea, es siempre y en todas partes hombre. Dicho de otra manera: el predicado «hombre» es un género dentro del cual cae el sujeto Sócrates. En el segundo caso no se expresa lo que Sócrates es, sino cómo es: el predicado dice algo que coincide con Sócrates, pero no lo que Sócrates es: es accidental que Sócrates sea músico.

En *Tópicos* 102 a y ss. Aristóteles había distinguido cuatro tipos de predicación (lo que tradicionalmente se conoce como los «cuatro predicables»). En estos primeros compases de los *Tópicos* interesa a Aristóteles poner en claro los elementos fundamentales del método dialéctico, el cual se ocupa de proposiciones y problemas:

> ... toda proposición y todo problema indican [bien una definición], bien un género, bien un propio, bien un accidente *(Top.* 101b 17).

Aristóteles presupone que la proposición o el problema envuelven un enunciado general, como, por ejemplo, «el hombre es un animal bípedo», «el hombre es blanco», etc., y cada uno de los rótulos antes citados (definición, género, propio, accidente) indica la relación que el predicado podría guardar en cada caso con el sujeto de tales proposiciones:

— A se predica de B como definición si A expresa el «qué es» de B.
— A se predica de B como propio, si A no expresa el «qué es» de B, pero expresa algo coextensivo con el «qué es» de B.
— A se predica de B como género si A expresa parte del «qué es» de B.
— A se predica de B como accidente, si no se predica ni como definición, ni como propio, ni como género, esto es, si A puede tanto pertenecer a B como no pertenecer.

Mientras que la definición, el propio y el género expresan una relación con el «qué es», el accidente vive al margen de él. De acuerdo con este planteamiento general habría dos tipos de predicaciones: en sí y accidentales. Las primeras, en tanto que dicen relación al «qué es», se dan siempre y en todas partes, son universales. Las segundas, por el contrario, van junto al sujeto, lo «acompañan accidentalmente», pero sin ser ni definición, ni propio, ni género. El particular, por tanto, puede decirse en atención al «qué es» y entonces habrá ciencia en sentido estricto; pero también puede ser dicho en atención a aquello que en él puede ser de otra manera (lo accidental), y en tal caso tendremos opinión. Mientras que esta última es sobre lo que puede ser de otra manera y, en consecuencia, queda siempre la posibilidad de que verse sobre lo verdadero o sobre lo falso (Cfr. *Anal. Seg.* 89 a 3), la ciencia se ocupa del «qué es» y, en esta medida, de lo verdadero, nunca sobre lo falso, por tanto, de lo necesariamente verdadero. Por eso Aristóteles dice que de lo necesario hay ciencia.

El libro I de la *Física* comienza con las siguientes palabras:

> Dado que en todas las investigaciones en las cuales hay principios, causas y elementos, suele seguirse el conocimiento y la ciencia como consecuencia de conocer éstos (porque solo creemos poseer conocimiento de cada cosa precisamente cuando reconocemos las causas primeras y los principios primeros hasta llegar a los elementos), es evidente que también en la Ciencia de la Naturaleza hay que intentar, antes que nada, definir lo que se refiere a los principios. Y el camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Porque no es lo mismo ser cognoscible para nosotros y serlo en sentido absoluto, por lo que es necesario que progresemos, de esta manera, desde lo menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza *(Fís.* 184 a 10-23).

En *Metafísica* 1029 a 34 b y ss. se repite la misma idea:

> Todo el mundo procede así en su estudio: se llega a las cosas más cognoscibles a través de lo que es menos cognoscible en sí.

Pocas líneas más abajo se añade que la tarea del método consiste en «hacer cognoscible para nosotros lo que es cognoscible en sí»[8]. Aristóteles considera natural (por inevitable) la distinción entre un orden «en sí» u objetivo y un orden «para nosotros» o subjetivo, de suerte que sí hay

[8] Sobre estas cuestiones cfr. P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

dos puntos de partida (el de la búsqueda y el del saber) habrá que intentar conseguir su coincidencia, pues sólo entonces, en posesión del «qué es», será posible construir la ciencia como una cadena deductiva a partir de principios. Supongamos que es posible, imaginemos que a partir del punto de partida de la búsqueda (que se refiere a lo más concreto, particular y cercano) puede alcanzarse el punto de partida del saber (lo universal y abstracto a partir de lo cual explicar «científicamente» lo más concreto); aceptemos, en definitiva, que las premisas del silogismo científico pueden alcanzarse.

Estas premisas deben ser mejor conocidas que la conclusión y anteriores a ella. En *Metafísica* 1018 b 9 y ss. se distinguen tres sentidos de «anterioridad». *En primer lugar,* la anterioridad designa una posición definida por respecto a un punto de referencia fijo llamado «primero» o «principio»; en este sentido, lo que se encuentra más próximo al principio es anterior y lo que se halla más lejos es posterior: la relación de anterioridad presupone la selección previa de un principio y esta selección puede surgir por naturaleza o bien ser arbitraria. *En segundo lugar,* la anterioridad según la naturaleza y la esencia, de acuerdo con la cual son anteriores todas las cosas que pueden existir independientemente de otras cosas. *En tercer lugar,* Aristóteles distingue la anterioridad según el conocimiento, que puede subdividirse según se tome como criterio el razonamiento (y en tal caso lo anterior es lo universal) o la sensación (y entonces lo anterior es lo individual). Las premisas del silogismo científico son anteriores según el conocimiento y tomando como criterio el razonamiento: las premisas del silogismo científico no sólo implican la conclusión, sino que también la explican (son causas o explicaciones de la conclusión).

Las exigencias mencionadas anteriormente (que la demostración debe partir de premisas verdaderas, indemostrables, primeras e inmediatas) no son suficientes para que haya conocimiento científico en sentido estricto. Las premisas deben cumplir una condición ulterior: decir el *por qué* del *qué* expresado en la conclusión, esto es, deben expresar la causa de lo expresado en la conclusión. Las causas son así factores explicativos; cuando se conoce algo científicamente no se alcanza una nueva verdad, sino que se conoce lo que ya se conocía por experiencia, pero se conoce mejor, pues se conocen sus causas. Vayamos, pues, a la teoría aristotélica de la causalidad, pues es una pieza esencial dentro de su concepción de la ciencia.

LAS CAUSAS Y EL CAMBIO

En *Física* II, 3 se distinguen cuatro causas: 1) La causa formal: la forma de las cosas; por ejemplo: la causa formal de la casa son sus planos. 2) La causa material o materia, que es aquello de lo que están hechas las cosas y a lo que vuelven cuando se destruyen: «Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata lo es de la copa». 3) La causa eficiente, el agente o motor del cambio, o sea, aquello de lo que proviene el cambio y el reposo y la generación y la corrupción; por ejemplo: el padre es la causa eficiente del hijo, la voluntad es causa eficiente de múltiples acciones de los hombres. 4) La causa final o fin, que constituye el fin de las cosas y acciones en vista de lo que o en función de lo que toda cosa es o deviene y esto, dice Aristóteles, es el bien de la cosa en cuestión; por ejemplo: la causa final de la medicina es la salud (el bien de la medicina es la salud). En la explicación científica intervienen las cuatro causas:

> ... siendo cuatro las causas es quehacer y oficio del físico el conocerlas todas. Y debe explicar el por qué de las cosas de una manera conforme a la física, refiriendo este por qué a todas las causas dichas; es decir: a la materia, a la forma, al agente del cambio y al fin *{Fís.* 198 a 21-25).

De aquí que sólo haya conocimiento científico en sentido estricto de las cosas físicas (las que están sometidas al cambio), pues de ellas tiene sentido preguntar por sus causas. Del nivel metafisico no hay ciencia, porque la metafísica estudia las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y lo hace desde cuatro puntos de vista: etiológico, ontológico, de teoría de la sustancia y teológico. En estos momentos interesa la primera de estas perspectivas, pues aunque estamos en el nivel físico (el de las cosas que cambian) no importa en sí mismo, sino en sus condiciones de posibilidad. Y hecha esta precisión vayamos al problema del cambio, pues en él están implicados las cuatro causas.

Cualquier cosa producida es un compuesto de materia y de forma:

> No de toda cosa hay materia, sino de aquellas que vienen generadas y cambian las unas en las otras. Por el contrario, las que no padecen ningún cambio, sino que son o no son, de ellas no hay materia *(Mtf.* 1044 b 27-29).

Aristóteles distingue entre las sustancias sensibles (las cosas producidas por el cambio y que padecen el cambio) y lo que es o no es, la materia, condición de todo cambio (como sustrato suyo), pero no producto de él. Que la materia no sea producto del cambio no quiere decir que no cambie, sino que es «imperecedera e ingénita»:

> Y ella [la materia] en un sentido perece y llega a ser, pero en otro no. Pues concebida como «aquello en-lo-que», perece por sí misma (porque lo que perece, la privación, está en ella); pero concebida como en potencia no perece por sí, sino que es necesariamente imperecedera e ingénita *(Fís.* 192 a 25-28).

En todo cambio hay algo que se transforma (la forma) y algo que permanece (el sustrato): el cambio es el proceso por el cual el sustrato se desprende de una forma y adquiere otra. La forma es el determinante del cambio, mientras que la materia es lo determinado en él. Por ejemplo, si tenemos una esfera de bronce hay que presuponer la preexistencia de la materia (el bronce) y de la forma esférica, pues si el cambio es la adquisición de una nueva forma ¿cómo podría existir si no estuviera dada de alguna manera la forma a la que, precisamente, se cambia? Se produce la unión de materia y forma, no la forma; en tal caso «¿existe acaso, entonces, una esfera fuera de las esferas sensibles o existe una casa fuera de las casas de ladrillos?» *(Mtf.* 1033 b 6-9), es decir, ¿existen las ideas platónicas? Según Aristóteles no, pues si la forma fuera una entidad separada no podría encontrarse en una pluralidad de objetos particulares y en tal caso sería inexplicable el cambio, que consiste precisamente en la adquisición de una forma. La situación es paradójica, pues la forma preexiste, mas no tiene realidad fuera de los objetos de los que es forma.

La forma preexiste, en efecto, pero en el agente del cambio. El proceso del cambio puede caracterizarse como el paso de la potencia al acto; por ejemplo: la plata está en potencia de ser copa y la potencia se actualiza cuando la materia (la plata) recibe la forma (copa). Y precisamente el papel del agente consiste en procurar la forma: la forma preexiste en el sujeto que actúa como agente.

Algo más arriba citaba el siguiente texto de la *Física:*

> ... siendo cuatro las causas es quehacer y oficio del físico conocerlas todas. Y debe explicar el por qué de las cosas de una manera conforme a la física, refiriendo este por qué a todas las causas dichas; es decir, a la materia, a la forma, al agente y al fin.

El pasaje continúa del siguiente modo:

> Pero hay tres, sobre todo, que confluyen en una, pues la forma y el fin son la misma cosa.

Hay tres causas que guardan unidad. Pensemos en el ejemplo de la casa: su causa material son los ladrillos, su causa eficiente el arquitecto, su causa formal los planos de la casa que preexisten en la mente del arquitecto, y su causa final también son los planos, pero ahora en tanto que, por así decirlo, tiran del hacer del arquitecto. Ello indica que en el proceso de producción el agente tiene dos momentos: en la concepción mental parte del principio y de la forma, en la producción del término final de la concepción, pero en ambos casos del plano de la casa. Detengámonos ahora en la explicación aristotélica de la causa final:

> En último lugar, la causa se entiende en el sentido del fin, es decir, aquello con miras a lo cual; en este sentido, la salud es causa del paseo. En efecto ¿por qué se pasea? Diremos que por la salud, y por medio de esta respuesta creemos haber dado la causa. Del mismo modo, todo lo que es intermediario entre una causa eficiente y el fin [toda la serie de los medios], por ejemplo, esos medios de lograr la salud que consisten en el enflaquecimiento, la purga, las medicinas, los instrumentos terapéuticos, son otros tantos medios con miras al fin *(Fís.* 194 b 33-195 a 2).

Entre la causa eficiente y la causa final se encuentran los medios, pero ¿qué es anterior, la causa eficiente o la final? Por una parte, la final, pues puede decirse que paseamos «con miras a» conseguir la salud; por otra, Aristóteles invierte la relación: «la salud es causa del paseo». El fin es la forma presente en la mente del agente y que es el término inicial de la reflexión que descubre los medios. Si se atiende a la producción lo primero es el agente, pero si se mira a la reflexión que descubre los medios, el fin es anterior: el mismo proceso pero invertido, lo cual indica que las explicaciones en términos del factor explicativo eficiente y en términos del factor explicativo final son intercambiables. Si el factor explicativo formal coincide con el final y si éste es intercambiable con el eficiente, hay tres causas que guardan unidad. El análisis aristotélico de la causalidad se reduce en último extremo a dos aspectos: el pasivo, constituido por la materia, y el activo, constituido por el agente, la forma y el fin. Por tanto, algo será conocido científicamente cuando se conozcan sus dos aspectos, pasivo y activo.

Como más adelante veremos con algo de detalle, los procesos de cambio implican un substrato permanente y un par de cualidades contrarias, mas de suerte que la presencia de una de estas cualidades en el substrato requiere la ausencia actual de la otra cualidad, pero su presencia potencial. La privación de una cualidad dada coincide con la presencia potencial de esta misma cualidad: de este modo explica Aristóteles la generación de una cosa existente a partir del ser y del no-ser, solucionando de paso las dificultades del eleatismo, que toman pie en el desconocimiento del sentido relativo del no-ser: Parménides desconoce el no-ser accidental, de acuerdó con Aristóteles equivalente a la privación (Cfr. *Física* 191a 23-b 34).

Sea, por ejemplo, el siguiente proceso de cambio: un hombre iletrado se convierte en letrado. Aristóteles señala que para describir correctamente los procesos de cambio (y en consecuencia para evitar las paradojas del eleatismo) el sujeto del cambio debe entenderse, *en primer lugar,* como lo que era, es y será, antes, en y después del cambio, esto es, como «hombre»; y ello aun cuando no sea falso describirlo como no siendo lo que devendrá, esto es, como «no letrado». *En segundo lugar,* como deviniendo lo que no es, es decir, como «letrado»; y ello aunque tampoco sea falso sostener que deviene lo que ya es, o sea, «hombre». Aristóteles explica que «el iletrado» no es una realidad diferente del «hombre», de forma que cuando aparece «el letrado» sucede algo nuevo. Pues aunque esto es cierto en algún sentido, esta novedad no puede entenderse como la emergencia de una cosa nueva, sino que lo nuevo que sucede es una propiedad de una cosa: cantidad, cualidad, relación o cualquiera de las otras figuras categoriales (con la excepción, obvia es la precisión, de la sustancia o entidad). Dicho de otro modo, la posibilidad (física) del cambio y del devenir depende de la distinción (metafísica) entre cosas y propiedades que no son cosas, esto es, entre sustancia y accidentes.

EL SER SE DICE DE MUCHAS MANERAS

Conocemos algo científicamente cuando lo conocemos por causas, cuando lo explicamos causalmente, pero la explicación debe partir de unos principios no demostrables; de los primeros principios no hay ciencia, pues sería absurdo decir que conocemos un principio causalmente, cuando los principios posibilitan esa explicación causal en la que, como he señalado, consiste la ciencia: los principios siempre lo son de algo. Este fue el punto que no consiguieron comprender ni Parménides, ni los sofistas, ni Platón.

Para Parménides el principio es uno e inmóvil; los Eleatas aceptan un Uno, dicen que es principio y que la realidad se agota en él *(Fis.* 184 b 16). Aristóteles argumenta que si «lo que es» es uno al modo eleata (o sea, en sentido unívoco y exclusivo), «ya no queda principio, porque el principio lo es de algunas cosas» *(Fís.* 185 a 3), pues sólo podemos hablar de aquello de lo que el principio es principio. Para Aristóteles tanto el ser como el no-ser son nociones relativas. Frente a ello, Parménides y su escuela habían señalado que el ser es lo absolutamente idéntico; el ser, por tanto, debe entenderse unívocamente, univocidad que comporta la inmovilidad. De esta concepción se siguen dos consecuencias inadmisibles: en el

orden físico, la imposibilidad de la generación y la destrucción (del cambio); en el lógico, la imposibilidad de la predicación.

Aristóteles escapa de estas consecuencias con su tesis de la multiplicidad de sentidos del ser: es posible la predicación porque el ser se dice según las diferentes figuras categoriales, y es posible la generación y la corrupción porque el ser se dice según la potencia y según el acto. En este contexto la potencia debe entenderse como un no-ser, pero no en absoluto (al modo eleático), sino en relación al acto: ser en potencia es no-ser en acto. Este sentido del ser se extiende a todos los demás sentidos: el ser como potencia y el ser como acto no existen al margen de las categorías, sino que son modos de ser que se apoyan en el ser mismo de las categorías: se extienden a lo largo de toda la tabla categorial y son diversos según se apoyen en una u otra figura (no es lo mismo el ser en acto de la sustancia, que el de la cualidad, o la cantidad, o la relación, etc.).

Frente a la univocidad absoluta defendida por los eleatas, los sofistas, al situarse exclusivamente en el plano del accidente, llegaron a la conclusión de que el ser es absolutamente equívoco: identificaron el ser con el conjunto de sus accidentes y negaron que por detrás de éstos hubiera alguna entidad o sustancia *(ousía).* Se equivocan, «porque la entidad es anterior y nada dicen acerca de **ella»:**

> Y los que se dedican a examinar estas cuestiones yerran, pero no porque no estén filosofando, sino porque la entidad es anterior y nada dicen acerca de ella; pues así como hay afecciones propias del número en tanto que número —por ejemplo: imparidad, paridad, conmesurabilidad, exceso, defecto— que pertenecen a los números tanto por sí mismos como en virtud de sus relaciones recíprocas (e igualmente otras pertenecen a lo sólido, a lo inmóvil, a lo sometido a movimiento, bien sea ingrávido, bien sea pesado), así también lo que es, en tanto que algo es, posee ciertas cualidades, y éstas son aquellas cuya verdad corresponde al filósofo examinar. La sofística, desde luego, es sabiduría sólo en apariencia... *(Mtf.* 1004 b 6-18).

El carácter puramente «apariencial» de su saber permite a los sofistas argumentar, como dice irónicamente Platón en el *Eutidemo* (283 d), que instruir al ignorante es matarlo, pues es querer que deje de ser lo que es, pasando por alto que una cosa es 'no ser algo particular' (ignorante) y otra 'no ser en forma absoluta'. Pero la solución de las aporías sofistas no está, al modo platónico, en acentuar la esencia y despreciar el accidente, sino en distinguir adecuadamente entre una y otro, pues sólo esta distinción permite explicar la permanencia del sujeto a través de la sucesión de sus accidentes.

Platón quedó confundido porque en las predicaciones accidentales sigue empleándose el verbo «ser». Cuando se afirma que «Clinias es ignorante» *no* se dice que 'Clinias' e 'ignorante' son lo mismo, de suerte que si desapareciera la ignorancia también desaparecería Clinias; sin embargo, decimos 'Clinias *es* ignorante'. Aunque el accidente tiene que ver con el no-ser, no es un no-ser, sino una forma de decir el ser. Platón, en definitiva, no analizó los diversos sentidos en los que se dicen las palabras y así, siendo «ser» y «no-ser» dos expresiones distintas, concluyó erróneamente que designaban dos principios distintos.

En polémica con Parménides, los sofistas y Platón, Aristóteles formula su fundamental principio de la multiplicidad originaria de significados del ser, que constituye la raíz y el núcleo de su ontología[9]. El ser no se dice *monachós,* sino*pollakós,* «de muchas maneras», «en muchos sentidos»:

> La expresión «algo que es» [ser] se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que «sano» se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque ésta se da en ello— y «médico» se dice en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también «algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas se dicen que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es «algo que no es» (Cfr. *Mtf.,* 1003 a 33 y ss.).

El ser no puede entenderse unívocamente como hacían los eleatas, ni como género transcendente o sustancia universal al modo de Platón. El ser expresa originariamente una multiplicidad de significados, pero no por ello es equívoco, como pensaron los sofistas. El ser es una vía intermedia entre la univocidad y la equivocidad pura, no en el sentido del género o de la especie: el ser no es un *ens generalissimún,* sino un concepto transgenérico y transespecífico. Ahora bien, si la unidad del ser no es ni la de la especie, ni la del género ¿de qué unidad se trata? El ser expresa significados diversos pero que tienen todos una relación precisa con un

Cfr. P. Aubenque, *op. cit.,* pp. 137 y ss.

principio o realidad idéntica, la sustancia o entidad *(ousía),* que debe entenderse como el centro unificador de los diversos significados del ser. En los múltiples significados del ser, la unidad nace porque están dichos en relación a la sustancia: la ontología aristotélica es fundamentalmente una teoría de la sustancia. Y ésta, por su parte, debe entenderse como sujeto, pues todos los accidentes se dicen de la sustancia, mientras que la sustancia no se dice de nada.

Cuando Aristóteles afirma que «el ser se dice según las distintas figuras categoriales» recoge explícitamente algo ya señalado por Parménides de forma parcial e implícita, pues como señala María Zambrano la tesis aristotélica de la multiplicidad de sentidos del ser «lleva la unidad del ser parmenidiano a su extremo despliegue: más allá de esta especificación no era posible llegar. Pero todas estas maneras del ser lo son del ser solamente y *se dicen. Decir* y *ser* están en este horizonte del *logos* en una perfecta correlación: es el ser el que se dice propiamente»[10]. Pero de acuerdo con el Estagirita, el eleata se equivocó al pensar que el Ser sólo se dice unívocamente. Para Aristóteles, por el contrario, las diversas figuras categoriales no implican un significado idéntico o unívoco del ser, sino que cada una de ellas constituye un significado diverso del ser; la expresión «ser según la distintas figuras categoriales» designa tantos significados del ser como figuras categoriales existan:

> El ser se predica de todas las categorías, pero no del mismo modo, sino de la sustancia de un modo primario y de las otras categorías de un modo derivado *(Mtf.,* 1030 a 21-23).

Lo cual sólo es posible porque para Aristóteles, a diferencia de lo que pensaban los sofistas, la palabra dice la cosa: la teoría de las categorías no es una simple (y arbitraria) teoría de la predicación; no estamos ante una lista de predicados, sino ante las maneras en las que puede decirse el ser. Y el ser puede decirse en atención al «qué es» (y en tal caso habrá ciencia en sentido estricto), o puede decirse en atención a aquello que en él puede ser de otra manera (lo accidental), por tanto, en atención a aquello que no es él mismo (y en tal caso tendremos opinión). La opinión, ya lo señalaba, versa sobre aquello que puede ser de otra manera, en consecuencia, siempre queda la posibilidad de que sea sobre lo verdadero o sobre lo falso (Cfr. *Anal.* Seg.89a3). La ciencia, por el contrario, se ocupa del qué es y, en esta medida, de lo verdadero, nunca de lo falso; por tanto, de lo *necesariamente* verdadero, lo que nunca y bajo ninguna circunstancia es admisible que sea falso:

[10] *Elhombreylo divino* (1955), Madrid, Siruela, 1991, p. 191.

> Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y se forma a través de proposiciones necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio, hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Esta claro, pues, que sobre éstas no hay ciencia; en efecto, sería imposible que se comportara de otra manera aquello que es posible que se comporte de otra manera. Sin embargo, tampoco hay sobre estas cosas intuición *(nous)* (en efecto, llamo «intuición» al principio de la ciencia) ni ciencia indemostrable: esto es la aprehensión de la proposición inmediata. Pero la intuición y la ciencia y la opinión, y lo que se dice por mediación de ellas, pueden ser verdad: de modo que queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso... *(Anal. Seg.* II, 88 b-89 a 6).

Con la ayuda de este aparato conceptual Aristóteles consigue elaborar un sólido andamiaje defensivo contras las argucias de los sofistas, así como una crítica sólida de sus antecesores. Sin embargo, la clausura de estos dos peligros conlleva otro quizá aún mayor: el alejamiento del modelo dialógico platónico, pues sobre lo necesariamente verdadero no cabe el diálogo, sino sólo la demostración. Sólo puede dialogarse sobre aquello que, siendo así, podría ser de otra manera: sobre aquello que puede ser verdadero o falso. Y el diálogo consiste precisamente en buscar en común la verdad de la cosa. Pero ahora, de acuerdo con Aristóteles, se presupone tal verdad, que el sabio, en su soledad, deberá demostrar apodícticamente a partir de la intuición de los principios («... llamo "intuición" al principio de la ciencia...»).

El filósofo demuestra proposiciones a partir de principios, el dialéctico plantea problemas, tal y como, por ejemplo, hacía Sócrates cuando preguntaba por la virtud. Por tanto, de acuerdo con la perspectiva aristotélica el saber sólo podrá progresar por medio de la demostración (monológicamente) y no por medio del diálogo (dialécticamente). En el siguiente apartado nos ocuparemos de la dialéctica y retomaremos algunos problemas pendientes, particularmente el de los principios.

LA DIALÉCTICA Y EL PROBLEMA DE LOS PRINCIPIOS

Frente a la visión platónica de la dialéctica, de acuerdo con la cual es ciencia de las restantes ciencias (pues lo es de los principios de las ciencias y, en el grado más alto de abstracción, del primer principio: la Idea de Bien), Aristóteles sostiene la imposibilidad de tal saber arquitectónico y totalizador, puesto que cada ciencia tiene unos principios adecuados a

ella y no a las restantes ciencias *(Analíticos Segundos* 75 b 37-76 a 3). La dialéctica no es ciencia, ya que no tiene unos principios propios y determinados, sino que se mueve en el ámbito de los *koinai archai,* aquéllos que son comunes a toda forma de razonamiento. La ciencia, en efecto, se refiere a un género determinado del ser y sólo a uno, mientras que la dialéctica no «es una ciencia de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único» *(Analíticos Segundos,* 77 a 29). Como quería Platón la dialéctica es completamente universal, pero de acuerdo con Aristóteles esta universalidad, lejos de convertirla en el «remate de las demás ciencias», la aleja inevitablemente del ámbito de la ciencia en sentido estricto, pues la contrapartida de tal generalidad es su carácter meramente plausible[11]: el silogismo científico y el dialéctico difieren en aquello que los comentaristas griegos de Aristóteles (por ejemplo, Alej. Aphr. *in top.* 2.2-5,2.15-3.4) llamaban la materia de las premisas: el científico concluye a partir de premisas verdaderas y primitivas, el dialéctico desde premisas plausibles. Si la dialéctica no es ni una ciencia particular (puesto que no establece verdades sobre una materia determinada a partir de unos principios adecuados a ella), ni tampoco —como quería Platón— el verdadero saber arquitectónico y fundamentador ¿qué papel es entonces el que Aristóteles le tiene reservado?

Tópicos 101 a 25 y ss. responde a esta cuestión: la dialéctica es útil «para ejercitarse, para las conversaciones y-para los conocimientos en filosofía». Esta tercera utilidad se divide en dos: de un lado «... porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada caso»; de otro, la dialéctica también es útil «para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento»: la dialéctica, pues, es útil «para lo primero» de cada una de las ciencias y lo primero, obviamente, son los principios.

Ya he señalado que el tema del último capítulo de los *Segundos Analíticos* es el conocimiento de los principios y el camino que conduce a su conocimiento. También recordaba que Aristóteles plantea una epistemología genética que se articula en cuatro niveles: percepción, memoria, experiencia y conocimiento de los principios. Ahora puede añadirse que estos cuatro niveles no sólo remiten a un refinamiento progresivo en la escala cognoscitiva, sino que son además modos de ser, estados o disposiciones *(héxis).* El problema, por tanto, puede plantearse en los términos de saber en qué estado se encuentra aquél que conoce los principios y, por otra parte, cómo puede llegarse a alcanzar tal estado. Podría contestarse que percibiendo, rememorando y teniendo experiencia. Ahora bien,

[11] Cfr. P. Aubenque, *op. cit.,,* p. 249.

¿el qué? Evidentemente, no los mismo principios, mas sí las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Son cosas plausibles las generalmente admitidas (por todos, por la mayoría, por los más sabios...), lo cual indica que los principios pueden discutirse a partir de las opiniones generalmente admitidas, tomando pie en el análisis y discusión dialécticas de los usos generalmente admitidos de los términos que intervienen en la configuración y conformación de las definiciones, los postulados y las hipótesis. Habría que concluir en tal caso que a los primeros principios no se accede demostrativamente, sino de manera dialéctica, «desde lo *endoxa*», desde lo que le parece bien «a todos, o la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, a la mayoría, o a los más sabios y reputados» *{Tópicos,* 100 b 21-23)[12].

Que los principios no sean fundamentables en el marco de la misma ciencia de la que son principios no quiere decir que en modo alguno sean fundamentables; pueden serlo, por ejemplo, dialécticamente. Ahora bien, si a los principios se llega dialécticamente, su estatuto epistemológico no podrá ser el de la ciencia, sino justamente el de la dialéctica. Siendo estos principios el fundamento de toda demostración, a menos de caer en una absurda circularidad, no pueden ser ellos mismos demostrados. Pero si no pueden ser demostrados tampoco pueden ser dichos con necesidad, sino sólo con plausibilidad. ¿Habrá que concluir que el edificio de la ciencia descansa en unos principios sólo plausibles? El modo dialéctico de acceso a los primeros principios parece obligar a esta conclusión.

Por esto Aristóteles intenta otra vía de aproximación que evite las debilidades e insuficiencias de la dialéctica. Así, en la *Metafísica,* busca elucidar una «ciencia de la Verdad» que fuera en sí misma una captación intuitiva de los primeros principios. Por ejemplo:

> Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la Verdad». En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad (...). Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo: el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas). Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores a ella. Y de ahí, necesariamente, son eternos y verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. En efecto, tales principios no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien ellos son causa del ser de las demás cosas. Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser *(Mtf.* II 993 b 19-31).

[12] Cfr. L. Vega «Ta endoxa: argumentación y plausibilidad», en *Endoxa,* 1, 1993.

> Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares (...). Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamiente de alguna naturaleza por sí misma (...). De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo es *(Mtf.* IV 1033 a 18-32).

Desde esta perspectiva estrictamente fundamentalista, la discusión dialéctica tendría una función meramente heurística: al igual que la investigación empírica ofrece, como máximo, un apoyo para la intuición, pero ella misma ni produce ni contiene la aprehensión propiamente dicha de los primeros principios. De esta forma, tanto la investigación empírica como la discusión dialéctica prepararían a nuestra mente para la captación intuitiva de unos principios supremos que explicarían los fenómenos y producirían los otros principios de la ciencia.

Pero esta interpretación tampoco está libre de dificultades, pues la relación entre la intuición y la investigación empírica y la discusión dialéctica es sumamente problemática: no puede ser inferencial, pues en tal caso —en contra de lo defendido por el mismo Aristóteles— la prioridad epistemológica no estaría del lado del *nous,* sino justamente de parte de esas estrategias heurísticas que se supone sólo preparatorias de la intuición. Para solucionar esta dificultad puede pensarse que investigación empírica y discusión dialéctica son simplemente útiles desde un punto de vista psicológico en orden a alcanzar convicciones estables acerca de los principios. Pero en tal caso podría prescindirse perfectamente de una y otra, pues bastaría con ser suficientemente dogmáticos para estabilizar nuestras convicciones al margen de la investigación y para proteger nuestras convicciones frente a los posibles fenómenos que la contradijeran[13]. El problema, en definitiva, reside en que la intuición va por un lado y la investigación empírica y la discusión dialéctica por otro, sin que Aristóteles alcance a explicar de manera satisfactoria la relación que guardan entre sí.

Aristóteles parece olvidar en este punto su propia crítica a la teoría platónica de las ideas; las ideas no pueden satisfacer la función explicativa que de ellas exigía Platón porque no son principios en un sentido genuino, ya que han sido hipostasiadas en sí mismas como entidades independientes. Frente a ello, Aristóteles acentúa en la *Física* (185 a 4) que todo principio es necesariamente principio de algo, o lo que es lo mismo: según el planteamiento de la *Física* los principios nunca son indepen-

[13] T. H. Irwin, *Aristones First Principies,* Oxford, Oxfrod Univ. Press, 1987. p. 142.

dientes, como lo serían, sin embargo, los principios captados intuitivamente según el esquema propuesto en la *Metafísica.* Aristóteles no consigue explicar satisfactoriamente la relación entre intuición y discusión dialéctica porque se enreda en dos planteamientos esencialmente contrapuestos: de acuerdo con las tesis a las que obliga la *Metafísica* los principios estarían al comienzo de la investigación, de acuerdo con que nacen del punto de vista dialéctico estarían al final, precisamente como resultado de la discusión y de la práctica dialéctica.

La originalidad de Aristóteles frente al discurso, por ejemplo, platónico se sitúa evidentemente en este nivel en el que los principios no se consideran fuerzas o entidades independientes, sino —por decirlo con una expresión kantiana *(Crítica de la razón pura* B 316) de la que se sirve Wieland[14]—«conceptos de la reflexión», conceptos que no se refieren directamente a los objetos en sí mismos, sino sólo a las condiciones bajo las cuales puede llegarse a conceptos de objetos. Pero como es obvio para Aristóteles esos conceptos no son transcendentales en sentido kantiano, sino que, como señala el mismo Wieland, están en función de unas condiciones que tienen mucho que ver con los *topoi* de la práctica retórica y dialéctica, o bien con la selección de subconjuntos de creencias comunes especialmente relevantes. El problema será ahora cómo realizar tal selección. Y es justamente en la respuesta a esta pregunta donde el planteamiento de la *Metafísica* aparece como un callejón sin salida, ya que tal selección no puede hacerse a partir de unos supuestos principios *apriori,* pues en tal caso o bien la investigación de los primeros principios se realizaría tomando pie en unos principios todavía más primeros, con lo cual los primeros principios ya no serían primeros, o bien se caería en una absurda circularidad.

Quizá en la raíz de todo este enredo se encuentre un malentendido que afecta a la comprensión de la relación entre dialéctica y analítica[15]; suele pensarse que a diferencia de la primera la segunda merece el calificativo de «científica». Sin embargo, no el caso: ni una ni otra son ciencia en el sentido de culminar en una aprehensión inmediata de una realidad absoluta y determinada o de unos primeros principios entendidos de manera fundamentalista. Dialéctica y analítica son, simplemente, dos *technai* y como tales debe ser diferenciadas: la analítica apunta al monólogo científico, mientras que la dialéctica toma pie y se desarrolla como diálogo científico, evidentemente dentro de una tradición y de una co-

[14] Cfr. *op.cit.,* p. 215.
[15] Cfr. E. Weil, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», en *Revue de métaphysique etde morale,* 56, 1951, pp. 299 y ss.

munidad de investigación, esto es, dentro de un marco capaz de configurar la *héxis* adecuada. Por esto Aristóteles (que según vamos viendo aunque quiera presentarse como analítico es, sin embargo, un dialéctico) concede tanta importancia al examen de las tesis de sus predecesores, porque el interés de este examen no es meramente propedéutico o histórico, sino que conforma la misma substancia de la investigación[16] en cuanto que configura la tradición de investigación en la que Aristóteles se mueve (esto es, porque el examen histórico es un punto decisivo en la configuración de la *hexis* pertinente).

La identificación entre ciencia y analítica sólo sería posible si también lo fuera el monólogo científico que asimila la ciencia con una metodología pura de la ciencia, que acabaría alumbrando la «buscada» ciencia del ser en cuanto ser. No puedo entrar aquí y ahora en esta cuestión, pero sí cabe señalar, al menos, que lejos de identificar ciencia y método puro Aristóteles entrelaza constantemente en sus mismos escritos ciencia y prácticas científicas, unas prácticas que en la medida en que son dialécticas están abiertas a todo tipo de modificaciones (y viceversa: por estar abiertas a todo tipo de modificaciones les conviene el modo de proceder dialéctico). Tal vez por este camino puedan explicarse las muchas *aporías* que se encuentran en los textos aristotélicos.

Recordemos que el problema que nos ha llevado a estas consideraciones era el de cómo realizar la selección del subconjunto de creencias especialmente relevantes. Podemos ahora responder que tal selección se hace, por así decirlo, sobre la marcha, en virtud de las necesidades que plantea el curso argumentativo[17]. Pero esto presupone que la captación de los primeros principios sólo es una estrategia hermenéutica en la que ciertos conceptos se comprenden a través de otros y que esta estrategia hermenéutica no presupone el aislamiento de referentes ontológicos (ya sean «datos de observación» o «ideas»), sino la referencia a prácticas discursivas. Desde este punto de vista, la dialéctica sería el instrumento que permite entrar en contacto con tales prácticas discursivas, en tanto que la práctica dialéctica es la encargada de generar la *héxis,* el modo de ser, el estado o la condición epistémica desde la cual cabe hacer ciencia.

* * *

[16] Cfr. W. Wieland, *op. cit.,* p. 211.
[17] Cfr. R. del Castillo Santos, *La práctica y los limites de la interpretación,* Madrid, UNED, 1993, p. 137.

Una vez que Jaeger destruyó definitivamente el mito del sistema aristotélico perfectamente acabado y cerrado, nos damos cuenta de que Aristóteles (de acuerdo con su propio esquema de la ciencia) es más un dialéctico que un filósofo: en sus obras, más que demostraciones encontramos problemas. En este sentido, podría hablarse de una especie de diálogo oculto en el que, por así decirlo, han desaparecido los interlocutores[18]. Aristóteles prescinde de la estructura formal del diálogo; en él ya no encontramos una serie de personajes a través de cuya palabra discurre el pensamiento, sino que éste surge directamente de la palabra escrita y desde aquí se proyecta hacia el futuro, no como sistema cerrado (como quizá hubiera deseado él mismo), sino como pregunta abierta.

En primer lugar, diálogo con la tradición, pues sólo puede hacerse filosofía desde la historia de la filosofía. Y precisamente al hilo de la reflexión aristotélica sobre el concepto *de physis* se enlazan un conjunto de temas y problemas (en parte de carácter físico, en parte de carácter metafísico) que ponen de manifiesto la relación de Aristóteles con su tradición, esto es, en qué sentido Aristóteles construye los conceptos fundamentales de su reflexión sobre la naturaleza en diálogo con la tradición filosófica que parte de los filósofos presocráticos: dialéctica y no demostrativamente.

LA PHYSIS Y LOS ELEMENTOS

> Decimos que una cosa se genera desde otra y lo diferente desde lo diferente, ya se hable de lo simple, ya de lo compuesto. Lo digo de otra manera. Un hombre deviene letrado, o bien: un no letrado deviene letrado, o bien: un hombre no letrado deviene hombre letrado. Llamo a lo simple que padece el proceso de génesis un hombre o un no letrado. Y llamo compuesto a lo que se genera y a lo generado [esto es, al sujeto (hombre iletrado) y al término de la generación (hombre letrado)], como cuando decimos que un hombre no letrado deviene hombre letrado. Pues no sólo se dice que deviene un esto, sino también desde un esto; por ejemplo: un letrado deviene desde un no letrado. Pero esto no se dice así en todos los casos, pues el hombre no ha devenido desde el letrado, sino que el hombre ha devenido letrado *(Fís.,* 189 b 32-190 a 8).

Poco antes de este texto, nada más comenzar el libro II de la *Física,* Aristóteles ha distinguido entre las cosas que son «por naturaleza» y las que son «por otras causas»; la *physis* es causa de que lleguen al ser (devengan, se generen...) algunas cosas: aquéllas que son «por naturaleza».

[18] Cfr. E. Lledó, «Introducción» a Aristóteles, *Etica Nicomáquea, Etica Eudemia,* Gredos, Madrid, 1985, p. 69.

Por ejemplo, son «por naturaleza» los animales y sus partes, las plantas o los cuerpos simples (tierra, fuego, aire y agua). Todas estas cosas no son «naturaleza», sino «por naturaleza», pues poseen en sí mismas un principio *(arché)* de movimiento y de reposo. Puede entonces decirse que la naturaleza es principio de movimiento y reposo de algunas cosas, las que son «por naturaleza». Frente a estas cosas se encuentran las artificiales, caracterizadas por su pasividad, porque tienen que ser puestas en movimiento desde fuera de ellas mismas.

Un árbol es «por naturaleza». Puede decirse: «desde una semilla se genera un árbol» o expresado de manera general y con las palabras del texto que citábamos anteriormente: «una cosa deviene desde *(ek)* otra». «Desde otra» porque no es lo mismo la semilla que el árbol; por esto el texto precisa que «lo diferente se genera desde lo diferente». La proposición *ek,* que Aristóteles utiliza en nuestro texto, es ambigua. Se trata de una proposición de genitivo que significa «de», «desde», indicando lugar de dónde, origen o procedencia. Puede, por tanto, decirse: «X llega al ser desde fuera de X», en el sentido de que X llega al ser desde algo que *no es* X. Pero esta afirmación puede entenderse en dos sentidos: constitutivo y no constitutivo. De acuerdo con el constitutivo de donde X llega al ser continúa presente en X cuando X llega al ser; de acuerdo con el no constitutivo de donde X llega al ser es desplazado cuando X llega al ser. Aristóteles intenta disipar esta ambigüedad mediante un análisis del devenir realizado, como es habitual en él, al hilo de una investigación sobre los usos lingüísticos de un término especialmente relevante en el contexto de la investigación que en cada caso se emprende. En el caso de sus reflexiones sobre *la physis* este término *es génesis* (que he traducido, según el tiempo, el modo y la voz en el que Aristóteles lo emplea, por «llegar a ser», «devenir» o «generar»). El texto citado al comenzar este apartado es un momento fundamental en esta investigación que intenta precisar en qué sentido o sentidos debe usarse el término génesis[19].

La palabra «génesis» puede aparecer en proposiciones de tres tipos: 1) «un hombre deviene letrado», 2) «un iletrado deviene letrado», 3) «un hombre iletrado deviene hombre letrado». Las tres proposiciones son descripciones de uno y el mismo hecho (el del devenir o la génesis). La segunda pone de manifiesto una mutua exclusión de contrarios, pues indica que el devenir implica reemplazamiento: el iletrado que deviene letrado no puede continuar siendo iletrado. La tercera proposición indica que el devenir implica un elemento presente antes y después del proceso

[19] Sigo las explicaciones de S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristoth's Physics,* Oxford, Clarendon Press, 1982.

de génesis: «hombre iletrado» es reemplazado por «hombre letrado»; pero ambas expresiones tienen un común un elemento, «hombre», que no es reemplazado, pues en el contexto lingüístico que determina esta segunda proposición «hombre» y «hombre» son términos contradictorios, no contrarios (como sucede, sin embargo, en el caso de «iletrado» y «letrado»); interesa retener que esta proposición expresa cierta permanencia. La primera proposición («un hombre deviene letrado») no pone de manifiesto ni reemplazamiento ni continuidad: «hombre» y «letrado» no son términos ni contrarios ni contradictorios, ya que ni son los mismos ni son los mismos en parte. Sin embargo, es obvio que el mismo hecho descrito por la primera proposición, también es dicho, y de manera más precisa, por las proposiciones segunda y tercera.

De este análisis de los posibles usos lingüísticos del término «génesis» se sigue que una investigación correcta de la naturaleza en la medida en que ésta es principio del devenir deberá prestar atención al hecho del reemplazamiento (que pone de manifiesto la segunda proposición: «un iletrado deviene letrado») y al de la permanencia (que se manifiesta en la tercera proposición: «un hombre iletrado deviene hombre letrado»), y ello aunque esta doble circunstancia no siempre sea evidente (como sucede en la primera proposición: «un hombre deviene letrado»). La investigación sobre la sustancia o entidad *{ousía)* apunta al momento de la permanencia pero teniendo en cuenta el reemplazamiento.

De acuerdo con Aristóteles, todas las cosas que poseen en sí mismas, inmanentemente, un principio de génesis tienen naturaleza; tales cosas, añade, son «sustancia» o «entidad», pues pertenecen a la categoría «sustancia» y tienen existencia sustancial:

> Naturaleza es, por consiguiente, lo que se ha dicho; y «tienen naturaleza» cuantas cosas poseen semejante principio. Además todas ellas son entidad, pues son algo que subyace y la naturaleza siempre reside en lo subyacente. En cambio, «por naturaleza» son éstas y cuantas se dan en éstas por sí mismas, como el dirigirse hacia arriba se da en el fuego: esto no «es naturaleza», ni «tiene naturaleza», pero «es por naturaleza» y «conforme a la naturaleza» (Cfr. *Fts.* 192 b 32).

El problema de la naturaleza y el de la sustancia son como las dos caras de una misma moneda, pues las cosas que poseen en sí mismas un principio de génesis son sustancia porque la naturaleza siempre es sujeto y es en un sujeto. ¿De qué es sujeto la naturaleza? Ya lo sabemos: de movimiento y de reposo. Y lo que es sujeto es sustancia, pues la sustancia o entidad es aquello de lo que se predican las demás cosas sin que ella se predique de las otras:

> Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto (...) de modo que todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Así pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de los demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de los demás *{Categorías* 2 a 11 y ss.).

Si se tiene en cuenta que el concepto aristotélico de naturaleza depende de su metafísica de la sustancia, habrá que concluir que la naturaleza, en tanto que sustancia, no es un accidente que sobrevenga a un sujeto, sino un sujeto al que sobrevienen accidentes.

De hecho, en *Física* 193 a 9-10 puede leerse la siguiente expresión: «... la naturaleza y la sustancia de los seres por naturaleza»[20]. Aristóteles, pues, emplea estas dos expresiones como sinónimas, de forma que puede establecerse la ecuación: «ser una sustancia» = «tener naturaleza» (= principio interno de movimiento y de reposo), que indica que los seres por naturaleza tienen estatuto sustancial. Vayamos ahora al texto completo donde se lee la anterior afirmación: piensan algunos (dice Aristóteles refiriéndose a los filósofos presocráticos de orientación materialista y mecanicista) «que la naturaleza y la sustancia de los seres por naturaleza es aquello de donde cada una de las cosas toma inmanentemente su primer comienzo y es informe en sí mismo». Por ejemplo, la naturaleza del lecho sería la madera, de la estatua el bronce.

Antifón, por ejemplo, argumenta que si se deja que un lecho se pudra hasta el extremo de que retoñe, de él «no nacerían lechos, sino madera». Así pues, está en juego un proceso de génesis cuyo principio inmanente de movimiento está —según Antifón— en la madera. El lecho sería algo artificial y accidental que se daría en la madera, entendiéndola como «lo que subyace» y lo que subyace en este sentido es la materia. Desde esta perspectiva, la naturaleza sería la «materia que subyace» o «materia sujeto». Por esto, continúa Aristóteles aludiendo implícitamente a los filósofos presocráticos de orientación mecanicista y materialista, algunos piensan que la naturaleza de las cosas es el fuego, el aire, la tierra o el agua (uno de estos elementos, algunos o todos).

A Aristóteles le interesa un problema diferente que a los materialistas. Frente a los cosmólogos presocráticos, no le preocupa la cuestión cos-

Cfr. S. Waterlow, *op. cit.*, p. 37.

mológica de la génesis del *kosmos,* por la sencilla razón de que éste es eterno *(De Cáelo,* I, 10-12).

> Así, pues, todos dicen que el universo ha sido engendrado, pero unos dicen que, una vez engendrado es eterno, otros que es corruptible, como cualquier otra de las cosas compuestas, otros dicen que es, alternativamente, de este modo y, al corromperse, de este otro, y que este proceso perdura siempre así, como Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso *(De Cáelo* I, 279 b 12-16).

En tanto que existe siempre («existe durante un tiempo infinito») el universo tiene necesariamente que ser ingenerable e incorruptible:

> De modo que, si algo que existe durante un tiempo infinito es corruptible, tendrá la potencia de no existir. Y por ser durante un tiempo infinito, supóngase realizado lo que puede llegar a ser. En consecuencia, existirá y no existirá simultáneamente en acto. Se concluirá, pues, en una falsedad, dado que se ha establecido algo falso. Pero si no fuera algo imposible, tampoco la conclusión sería imposible. Por consiguiente, todo lo que existe siempre es incorruptible sin más. Igualmente es ingenerable: pues si fuera generable, sería posible que durante algún tiempo no existiera. (En efecto, es corruptible lo que, habiendo existido previamente, ahora no existe o puede que luego, en algún momento no exista; generable, lo que puede no haber existido previamente.) Pero no hay ningún tiempo en que sea posible que lo que existe siempre no exista, ni tiempo infinito ni limitado: en efecto, si realmente existe durante un tiempo infinito, también puede existir durante un tiempo limitado. No cabe, por tanto, que una misma cosa pueda existir siempre y no existir nunca. Pero tampoco cabe la negación, quiero decir, por ejemplo, no existir siempre. Es imposible, por tanto, que algo exista siempre y sea corruptible. Tampoco es posible, asimismo, que sea generable: pues de dos términos, si es imposible que el posterior se dé sin el anterior, y es imposible que se dé éste, también es imposible que se dé el posterior. De modo que, si no cabe que lo que siempre existe no exista en algún momento, es imposible también que sea generable *(De Cáelo* I, 281b 20-282 a 4).

La generación y la corrupción afectan a los cuerpos sublunares, esto es, a parte de lo que hay en el *kosmos,* pero no al *kosmos* en sí mismo. Frente a ello, decía, a los pensadores presocráticos les interesa cómo ha llegado el *kosmos* al ser.

De una forma muy general, la cosmología de los presocráticos implica una dicotomía fundamental[21]. Hay potencias, fuerzas o elementos que

[21] Cfr. F. Solmsen, «Aristote and Presocratic Cosmogony», en *Harvard Studiés in ClassicalPhilology,* LXIII, 1958, pp. 265-282.

en el proceso de surgimiento de nuestro mundo encuentran su lugar en las regiones extremas o en la proximidad de la periferia; otros elementos, menos sutiles y más pesados, quedan abajo o en un punto intermedio: «donde ahora se encuentra la tierra». Las cosmologías presocráticas intentan dar cuenta de la génesis del *kosmos* sirviéndose de dos grupos fundamentales de materia cósmica que en un momento dado se separan (Cfr. Anaxágoras A 42, Empédocles A 30, Anaximandro A 9). Vayamos ahora a Aristóteles.

En un último análisis el *kosmos* se compone de los cuerpos simples: tierra, fuego, aire, agua. Estos cuerpos son «por naturaleza»: poseen un principio inmanente de movimiento que hace que cada uno de ellos se mueva en una dirección distinta. Pero hay que entenderlo correctamente: no es que el fuego se mueva por naturaleza hacia la periferia del *kosmos,* es que la naturaleza del fuego es moverse hacia la periferia del *kosmos;* de forma análoga, es la naturaleza del aire el comportarse de forma similar y ocupar el espacio debajo del fuego; y, correspondientemente, es la naturaleza del agua y de la tierra el sumergirse debajo del fuego y del aire y así ocupar un punto intermedio en el *kosmos.* No es necesaria ninguna fuerza mecánica para que cada uno de los cuatro elementos habite en el *kosmos* el lugar que le es propio, porque su naturaleza consiste en ocupar estos lugares.

Si los elementos están en sus lugares en el *kosmos* por naturaleza, cabe suponer que siempre han estado en ellos, pues no hay motivo para pensar que la situación de las cosas haya sido diferente en algún momento, ya que representarse a los elementos como existiendo largo tiempo en un estado precósmico significa simple y sencillamente despojarlos de su naturaleza. Pero desde la perspectiva aristotélica esto último fue lo que hicieron los cosmólogos presocráticos: pensar en un primigenio estado precósmico en el que los elementos se encontraban «revueltos» entre sí; pero a los ojos de Aristóteles esto supone privar a cada elemento de su naturaleza, puesto que «por naturaleza» los elementos no pueden estar «revueltos», sino que cada uno tiene que ocupar el lugar que le es propio.

Si a los presocráticos les interesa cómo a partir de un estado precósmico primigeneo se ha configurado un *kosmos* (y en función de esta preocupación elaboran su concepto de *physis)* a Aristóteles le preocupa cómo explicar la corrupción y la generación, no del *kosmos* en sí mismo (pues es eterno), sino de lo que se encuentra en la parte sublunar del *kosmos,* donde hay dos tipos de cosas: artificiales y naturales. El concepto aristotélico de *physis* está en función de la elucidación de la generación y corrupción de las cosas naturales, que no pueden explicarse exclusivamente a partir de la conjunción de un elemento material y una fuerza me-

canica, como hacen los materialistas cuando afirman que la *physis* de las cosas es el fuego, el aire, la tierra, el agua (uno de estos elementos, algunos o todos).

¿Por qué piensan los materialistas de esta forma? Desde su concepto de naturaleza, Aristóteles lo interpreta del siguiente modo: porque las cosas toman de aquí su primer comienzo, en el sentido de que no son nada más que fuego, aire, tierra y agua en determinadas combinaciones y disposiciones. De aquí se seguiría que aire, fuego, tierra y agua serían la sustancia total o el todo de la sustancia *(ten apasan ousiari) y,* en tanto que total, única. El resto de las cosas serían afecciones, estados y combinaciones de esta sustancia total. El desafío al que los materialistas someten a Aristóteles es doble, pues debe mostrar a) que no sólo la materia es naturaleza, sino que también lo es la forma y b) que la forma es naturaleza más de lo que es la materia.

LA CRÍTICA DEL MATERIALISMO MECANICISTA

La naturaleza se dice en el sentido de la forma. El texto que ahora interesa es *Física* 193 a 31-38, donde Aristóteles traza un paralelismo entre la *téchne* y la *physis:* así como la palabra *téchne* se aplica a lo que es por *téchne* y es un artefacto, del mismo modo la palabra *physis* se utiliza para nombrar lo que es por naturaleza y es naturaleza:

> En un sentido, pues, así es como se dice «naturaleza»: la materia subyacente primaria para cada una de las cosas que poseen en sí mismas un principio de movimiento y de cambio. Pero en otro sentido es la figura y la forma específica que se ajusta a su definición (tó *katá ton* fogón). Pues lo mismo que se llama *téchne* a lo que se ajusta a la *téchne* y a lo artificial, así también se llama «naturaleza» a lo que se ajusta a la naturaleza y es natural. Y así como en el primer caso no diríamos que algo se ajusta al arte si sólo es una cama en potencia, pero aún no tiene la forma de la cama, ni diríamos que es *téchne,* así tampoco en las cosas constituidas por naturaleza.

De un lecho no diremos que es por *téchne* si es lecho sólo en potencia y todavía no posee la forma del lecho; tampoco diremos que aquí hay *téchne;* lo mismo ocurre con las cosas que son por naturaleza. Aristóteles ejemplifica con los huesos y la carne: lo que es potencialmente carne o hueso todavía no tiene su propia naturaleza (como carne o hueso) hasta que no adquiere la forma. ¿Qué forma? La forma, responde Aristóteles, tó *katá ton logon,* la forma especificada en la definición del *qué es* carne o hueso. Tampoco diremos que aquí (donde todavía no hay forma) existe

algo por naturaleza. Si la *physis* constituye a la cosa, la forma es *physis,* puesto que la forma constituye a la cosa. Pero como Aristóteles admite que la materia también constituye a la cosa sólo se ha probado, de momento, que la materia y la forma son *physis,* y queda por argumentar que la forma es naturaleza más de lo que lo es la materia.

Si la naturaleza constituye una cosa en el sentido de ser principio de movimiento, para superar totalmente al materialismo hay que argumentar que la forma es principio de movimiento más de lo que es la materia. Ya me he referido a la teoría de Antifón, de acuerdo con la cual la naturaleza del lecho es la madera, pues si se deja que un lecho se pudra hasta el extremo de que retoñe de él no nacerían lechos, sino madera. Aristóteles acepta del criterio de naturaleza de Antifón (tiene naturaleza aquello que es capaz de reproducirse a sí mismo) y afirma: «el hombre nace desde un hombre». Si ahora analizamos un hombre en términos materialistas se resuelve en carne, huesos, tendones, etc., esto es, en materia. Desde el punto de vista materialista, la frase «el hombre nace desde un hombre» habría que entenderla en el sentido de que el hombre daría lugar a carne, huesos, tendones, etc. no organizados como un hombre (o si este fuera el caso, sólo lo sería por accidente). Sin embargo, es un hecho de experiencia que el hombre da lugar a un hombre y no a un amasijo de huesos, carne y tendones, y esta circunstancia sólo puede explicarse gracias a la forma, pues ella organiza la materia (carne, huesos, tendones...) como un hombre. El verdadero principio de movimiento reside en la forma, y la materia sólo lo es subsidiariamente en la medida en que puede recibir el movimiento estructurador (con-formador) de la forma.

Estructurador, además, en un sentido teleológico: Aristóteles afirma explícitamente que el fin de los seres por naturaleza es alcanzar su forma, lo cual quiere decir que la forma hay que entenderla como causa final. Si en las cosas que son por naturaleza hay coincidencia entre forma y fin y si la naturaleza es forma, habrá que concluir que la naturaleza es principio teleológico. En dos palabras: la naturaleza es principio de movimiento, pero no mecánico, sino teleológico, un movimiento que apunta a un fin, que Aristóteles identifica con la forma.

Nótese cómo se enlazan las críticas a los negadores del cambio, a los materialistas y a los mecanicistas, y cómo la argumentación aristotélica nace de este diálogo crítico con su tradición. El mecanicista sostendría que las cosas pueden explicarse en términos de la combinación mecánica de sus partes más elementales. Aristóteles no duda que las cosas estén compuestas de aire, tierra, fuego y agua (Cfr., por ejemplo. *De Cáelo* III, 302 a 20-28), pero niega que la combinación mecánica de estos elementos ofrezca una explicación suficiente de que las cosas lleguen al ser.

Aristóteles encuentra un ejemplo prototípico de explicación mecanicista en Empédocles, pues éste —siempre de acuerdo con Aristóteles— explica el cambio en términos de los elementos (entendidos como las formas irreductibles de la materia) más la adición de dos fuerzas mecánicas: Amor y Discordia. Por otra parte, Empédocles asocia cada elemento a las cualidades de las cosmogonías pre-parmenídeas. Tendríamos, pues, dos parejas de oposiciones: tierra/agua que es oposición seco/húmedo y aire/fuego que es oposición frío/calor. Y como ya hemos señalado en el primer capítulo en orden a establecer una cosmogonía y una zoogonía.

Aristóteles complica este esquema para permitir que cualquier elemento se transforme en cualquier otro. Cada elemento realiza en sí la unión de dos cualidades: el fuego es caliente y seco, el aire, caliente y húmedo, el agua, húmeda y fría, la tierra, fría y seca; de tal forma que se pasa de un elemento a otro cuando una cualidad es dominada por su contraria, y como entre dos elementos cualesquiera siempre hay una contrariedad, siempre es posible pasar de uno a otro. Por ejemplo: el fuego se transforma en aire si lo seco pasa a ser dominado por lo húmedo, etc. Sin embargo, con mayor precisión no puede decirse que el fuego se transforma en aire, sino que habría que afirmar que algo que era fuego pasa a ser aire, pues las parejas de contrarios no existen en el vacío, sino que inhieren en algo. Aristóteles llama a este «algo» materia primera. Escribe el Estagirita en el *De generatione et corruptione* 329 a 24-27:

> Nosotros decimos, en cambio, que hay una materia de los cuerpos sensibles, de la cual se generan los llamados elementos; pero ella no posee existencia separada, sino que está siempre asociada a una pareja de contrarios. En otros escritos hemos desarrollado estos asuntos con mayor precisión.

Aristóteles remite a *Física* I, 6-9, y justo al final del primer libro de este texto puede leerse lo siguiente:

> Y esto es la naturaleza misma, de modo que tendría existencia antes de llegar a ser —pues llamo «materia» a lo que subyace como factor primario de cada cosa; a partir de esto, que sigue subsistiendo, algo llega a ser no por concurrencia. Y si perece, llegará a esto como elemento último, de modo que habrá perecido antes de perecer.

Esta materia es «potencialmente un cuerpo perceptible», es potencialmente fuego, aire, agua o tierra: si recibe las determinaciones caliente y seco esta potencia se actualiza como fuego, si recibe las determinaciones caliente y húmedo se actualiza como aire, si recibe las determinaciones húmedo y frío se actualiza como agua y si, finalmente, recibe

las determinaciones frío y seco se actualiza como tierra. El texto citado del *De generatione...* también señala que la materia primera «no posee existencia separada»: siempre existe junto con sus determinaciones y no separadamente de ellas, o lo que es lo mismo, está desprovista de toda determinación, pues es pura posibilidad de recibir todas las determinaciones: es lo que «subyace como factor primario de cada cosa»

Si la generación y la corrupción se explica a partir de la transformación de unos elementos en otros y si cabe dar cuenta de ésta a partir de los contrarios y de la materia, parece entonces que tenemos una explicación mecanicista: las distintas combinaciones de las cualidades realizadas sobre el substrato de la materia explicarían la llegada al ser de las cosas: las explicaciones materialistas y mecanicistas tienen parte de razón. De hecho, la crítica aristotélica a Platón y a los Pitagóricos tiende a mostrar que el substrato de la generación debe ser de carácter material, puesto que la materia no puede ser derivada. Por otra parte, como acabamos de ver, los procesos de generación y de corrupción ocurren sólo entre términos contrarios.

A partir de estas dos consideraciones Aristóteles deriva el número de principios constitutivos. Por una parte, si los procesos de génesis ocurren entre términos contrarios quedan excluidas todas las posiciones que podrían calificarse de «monismo materialista». Por otra parte, del diálogo crítico con su tradición Aristóteles extrae la conclusión de que un número finito de principios resulta más efectivo que un número infinito:

> A continuación habrá que decir si son dos, o tres, o más numerosos: un solo principio no es posible, porque «lo contrario» no es una sola cosa; ni tampoco infinitos, porque lo que-es no sería ni siquiera objeto de conocimiento. En cada género único hay una sola contrariedad, y la entidad es un género único; y dado que es posible proceder con contrarios finitos, es mejor hacerlo con finitos, como Empédocles, que con infinitos, puesto que éste cree explicar con contrarios finitos precisamente todo lo que explica Anaxágoras con los infinitos *(Fís.* I, 189 a 14-17).

Debe, a la vez, haber más de dos principios, pues los contrarios no pueden afectarse el uno al otro; por ejemplo: el Amor no afecta a la Discordia y hace algo fuera de él, ni viceversa, sino que ambos, Amor y Discordia, afectan a una tercera cosa: hay que postular «una tercera naturaleza subyacente a los contrarios» (Cfr. *Fís.,* 189 a 24-26). Esta tercera cosa es la materia.

Al margen de la explicación aristotélica interesa resaltar que el Estagirita entiende que fue precisamente para obtener un substrato separado

de los contrarios por lo que ciertos filósofos pensaron que el *kosmos* estaba hecho de un único elemento, como agua, fuego o algo intermedio. Aristóteles piensa que los monistas están anticipando de forma balbuciente su propia posición: los que afirman que el cuerpo primario es uno están usando implícitamente un par de contrarios, reductibles al concepto «exceso/defecto», en el sentido de que por exceso o por defecto de este único elemento se forman todas las cosas. Pero de esta manera Aristóteles transforma el elemento del monismo materialista en un substrato único informado por cualidades contrarias y, de este modo, introduce en el esquema de las tesis monistas su propia explicación articulada en torno a dos puntos: una materia potencial y un par de contrarios inmateriales cualitativos[22].

En estos momentos no importa si es acertada históricamente esta reinterpretación aristotélica de las tesis monistas materialistas. Sí señalar que esta reinterpretación es interesante porque pone de manifiesto con toda claridad el esquema mental de Aristóteles, que puede resumirse en los siguientes puntos: el *kosmos* implica la noción de generación y corrupción, generación y corrupción requieren un sujeto; las cualidades (caliente/frío, húmedo/seco) son para Aristóteles simples predicables cuyo único posible modo de existencia es la de la relación gramatical del predicado con el sujeto. El sujeto, por su parte, no tiene término contrario y es previo a los contrarios, pues todos los contrarios son predicables del sujeto, mientras que el sujeto (en tanto que substancia) no es predicable de nada. En consecuencia, el substrato es principio en el pleno sentido de la palabra, mientras que los contrarios sólo lo son de forma secundaria.

Pero de aquí se sigue que el substrato persistente que cambia de un estado a su contrario debe ser capaz de devenir ambos estados, de manera que, a fin de cuentas, el substrato (entendido ahora como existencia potencial y a la vez como no-existencia actual) sería aquello a partir de lo cual todas las cosas vienen al ser. Por otra parte, este substrato tiene que ser de carácter material, pues es característico de la materia la pura posibilidad de recibir todas las determinaciones. Ahora bien, lo que puede recibir todas las determinaciones es el sujeto y ya hemos dicho que Aristóteles concibe a la sustancia como sujeto. ¿Habrá, por tanto, que concebir a la «materia-sujeto» como sustancia? En tal caso, la verdadera *physis* sería la materia y, por tanto, en un último análisis acabarían llevando la razón los materialistas.

[22] Cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore 1935 (reimp. Octagon Books, New York, 1983), p. 54.

> Llamo materia a la que en sí misma no es ni un algo, ni una cantidad, ni siquiera otra de las [categorías] que se dice que determinan a lo que es *(Mtf.* 1029 a 20-25).

Las categorías determinan al ser, cada una de ellas bajo un aspecto; por ejemplo: la categoría de «cantidad» lo determina bajo el aspecto de cantidad, la de «calidad» bajo el aspecto de calidad, la de «relación» bajo el aspecto de relación y así sucesivamente. Pues bien, la materia no es ninguna de estas categorías que determinan, limitan, delimitan o definen al ser. Continúa Aristóteles:

> Pues [la materia] es algo de lo que se predican todas estas cosas, y cuyo ser es distinto de cada una de las categorías.

La materia no es una categoría, puesto que «todas las categorías se predican de la sustancia, y la sustancia de la materia». De esta forma, la materia sería el sujeto último y habría que identificar materia y sustancia *(ousían einai ten hulén).* Por lo tanto, la verdadera naturaleza de los seres estaría en su materia, ya que si la naturaleza es sustancia y la sustancia es materia hay que concluir que la naturaleza será la materia, como quieren los materialistas y los mecanicistas. Pero Aristóteles añade a continuación: *adúnaton de,* que suele traducirse, correctamente, por «pero esto es imposible»; pero el adjetivo *a-dunatos* significa literalmente *no-dunatos,* es decir, «in-capaz», «sin fuerzas», «in-servible». Cuando Aristóteles afirma que es imposible que la materia sea sustancia, hay que entenderlo en el sentido de que la materia es incapaz o inservible para ser sustancia, porque le faltan dos características: la separación y el ser un esto determinado.

> ... llamo materia a lo que sin ser un esto determinado y en acto, es un acto en potencia {*Mtf.* 1042 a 27-28).

La materia no es sustancia, pero tampoco mera privación (como la materia del *Timeo* platónico, que es un mero receptáculo), pues en cierto modo (nótese la forma dialéctica de razonar) sí es substancia, a saber, en la medida en que tiene la potencia para llegar a ser sustancia: cuando recibe la forma.

El núcleo de la explicación aristotélica estará, pues, en el factor que explique la presencia actual de uno de los contrarios, esto es, que explique el paso de la potencia al acto. Este factor es la forma que es así el verdadero principio de movimiento. ¿No sería mejor pensar que este factor es el eficiente? Es cierto que Aristóteles no utiliza nunca la expresión «causa eficiente». Sin embargo, el sentido de esta causa es claro: es el agente o

motor del cambio, aquello de lo que procede el cambio y el reposo y la generación y la corrupción. ¿No habrá, pues, que situar aquí la responsabilidad del paso de la potencia al acto? Recordemos *Física* 198 a 24-30: hay tres causas que guardan unidad. En los seres por naturaleza el fin es la forma, pues estos seres se mueven para alcanzar su forma. En un segundo momento Aristóteles allega el motor al complejo explicativo causal forma-fin. Lo que pone en movimiento a estos seres es su causa eficiente, y estos seres se ponen en movimiento «con vistas a» (causa final) alcanzar su fin que es su forma: causa final, formal y eficiente guardan unidad. Precisamente por esto se habla de teleología a propósito de la física aristotélica: porque la finalidad, el *telos,* cumple el papel de causa eficiente.

El análisis de que algo llegue al ser se reduce en último extremo a dos aspectos: el pasivo (constituido por la materia-substrato) y el activo (constituido por el agente, la forma y el fin): las explicaciones mecanicistas y materialistas no están completamente erradas, son insuficientes, puesto que intentan dar cuenta del devenir haciendo entrar en juego tan sólo el aspecto pasivo. Lo mismo puede decirse de las explicaciones platónicas: no están totalmente erradas, sino que son insuficientes.

Aristóteles considera que el tema de la reflexión filosófica presocrática es casi exclusivamente el elemento material del universo y piensa que lo que presocráticos denominaron *physis* es justamente este elemento material del universo, a partir del cual estos filósofos intentaron explicar el *kosmos.* ¿Por qué Aristóteles reduce el concepto presocrático de naturaleza al constituyente material del universo?[23] Aristóteles entiende la naturaleza como materia y como forma. A diferencia de lo que sucedía anteriormente (entre los presocráticos), la importancia del elemento formal fue reconocida y desarrollada por vez primera por Platón, el cual, sin embargo, erró al concebir el substrato material como no-ser; ello le llevó a malinterpretar la relación de la forma respecto de la materia:

> Ahora bien, también otros [los platónicos] han llegado a palpar esta naturaleza, aunque no suficientemente. Pues en primer lugar, en la medida en que admiten que Parménides tiene razón, conceden que una cosa llega a ser en sentido absoluto a partir de lo que-no-es. En segundo lugar, les parece evidente que si ésta es única en número, también lo es en potencia. Y esta es la mayor diferencia. Nosotros afirmamos que materia y privación son diferentes y que una de ellas, la materia, es no-existente por concurrencia *[katá symbebékós:* «por accidente»], mientras que la privación lo es por sí; y que una, la materia, está cerca de ser y en cierto sentido es entidad, mientras que la otra no lo es en modo alguno (Cfr. *Física,* 191 b 35-192 a 10).

[23] Cfr. H. Cherniss, *op. cit.,* p. 360.

Así como Platón, al concebir a la materia como mera privación, representa para Aristóteles un punto de vista que extrema la importancia del elemento formal, los presocráticos representan el punto de vista contrario: exageran la importancia del elemento material. Frente a estas dos posiciones extremas Aristóteles considera que él elucida en su justa medida el concepto de *physis* presentándose a sí mismo como sintetizador de las perspectivas presocrática y platónica.

PHYSIS Y TÉCHNE: COSAS ARTIFICIALES Y COSAS NATURALES

De acuerdo con Aristóteles la *physis* es un principio esencial, inmediato e inmanente de movimiento, mientras que los movimientos característicos de la *téchne* no residen en la misma cosa, sino en otro, en el artesano. A pesar de esta diferencia, Aristóteles piensa la *physis* desde el modelo de la *téchne,* porque interpreta el movimiento (y la *physis* es ante todo principio de movimiento) en analogía con la actividad humana.

El sistema verbal griego no atiende tanto a los niveles temporales cuanto a las formas de la acción, aprehendidas o bien como un estado (temas de presente), o bien como acontecimiento (temas de aoristo) o bien como resultado (temas de perfecto) y así la acción se expresa o bien como ser, o bien como momento del ser, o bien como presuposición del ser alcanzado. Bruno Snell ha puesto de relieve la importancia decisiva de esta circunstancia en la configuración de los conceptos científicos griegos, entre ellos el de movimiento[24]. Aristóteles lo define como la actualización de una posibilidad; el movimiento, pues, presupone la existencia previa del móvil que, estando en reposo, entra en movimiento, con lo cual, como agudamente señala Snell, se retrotrae el movimiento al estado de reposo, sin llegar a captar la dinámica del proceso mismo de movimiento, tarea imposible desde el sistema verbal griego, que obliga a pensar el movimiento desde el móvil. El móvil, por su parte, se asemeja a un sujeto que tiene que obrar: tiene ante sí todo un conjunto de posibilidades (por ejemplo: con la madera puede hacer o bien una cama o bien una mesa) y, entonces, se decide a realizar una de ellas (i. e., se pone en movimiento). Ahora bien, el obrar humano se ve paradigmáticamente reflejado en la

[24] Cfr. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Enstehung des europaischen Denkens bei den Griechen,* **1946,** pp. 299-319. El capítulo que ahora interesa («Die Naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechishen») ha sido reproducido en H. G. Gadamer (hgb.) *Uní die Begriffsbildung der Vorsokratiker,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 21 yss.

téchne: de aquí que Aristóteles pueda entender la *physis* desde el modelo de la *téchne,* y ello a pesar de que —o, más bien, gracias a que— *téchne* y *physis* formen en principio dos esferas radicalmente separadas.

Al igual que Platón Aristóteles rechaza las explicaciones mecanicistas; a uno y a otro les preocupa una problemática similar, pero con la diferencia decisiva de que el Estagirita no asume la herencia pitagórico-matemática, sino que enlaza más bien con la idea de la física jonia de un principio de carácter material. De esta forma, debe superar la concepción mecanicista de la naturaleza como lo absolutamente otro, pero sin recurrir ni al eslabón matemático ni al recurso mítico, con valor de hipótesis especulativa, del demiurgo. De nuevo al igual que Platón Aristóteles pasa de la naturaleza en sí a la naturaleza como concepto. Y en este proceso de conceptualización la *téchne* juega un papel decisivo, pues los procesos genéticos característicos de la naturaleza sólo se hacen inteligibles en tanto que son aprehendidos desde un modelo explicativo causal que Aristóteles considera isomórfico respecto de la realidad a explicar. El Estagirita elaboró este modelo explicativo causal fijándose en los procesos poiéticos de fabricación. Dicho de otra forma, podemos hablar sobre la naturaleza porque tenemos a nuestra disposición el arsenal terminológico que proporciona la teoría de las cuatro causas, y tenemos a nuestra disposición este arsenal porque la *téchne* pone ante nuestros ojos de forma evidente que, en efecto, para explicar el paso de la potencia al acto son necesarias y suficientes cuatro causas.

Por otra parte, partir de la *téchne* para conceptualizar la *physis* satisface el requisito metodológico expresado en *Metafísica* 1029 a 34-b 3: «... se llega a las cosas más cognoscibles a través de lo que es menos cognocible en sí». Dado que depende de nuestro querer, hacer y planear, lo que es por *téchne* es «mejor conocido para nosotros» que lo que es por naturaleza, si bien esto último puede que sea «mejor conocido en sí». En consecuencia, no debe extrañar que Aristóteles partiera de lo primero para desentrañar lo segundo, lo cual permite sospechar que el ámbito de la *physis* y el de la *téchne* no conforman dos esferas radicalmente separadas.

De hecho, en cierto sentido, las cosas por *téchne* siguen siendo «naturales», pues la misma dualidad de motor y móvil característica de los seres que son por *téchne* es interna a la Naturaleza entendida como totalidad[25]. Una cosa, tanto da si es de motor o móvil, posee *physis* porque *phyein* porque puede hacer nacer y crecer; a partir de este sentido primigenio de la *physis* como *arché* se entiende que lo nacido y lo que crece (lo sometido a cambio) también sea en cierto sentido *physis.* El concepto *physis* experimenta de esta manera un radical proceso de indeterminación conceptual, pues significa tanto el principio como el resultado de la producción: lo que produce y lo producido. Dentro de la lógica del discurso aristotélico el siguiente paso es obvio: dado que la característica definitoria del mundo sublunar es el movimiento, habrá que pensar que es un conjunto de seres generados; el universo entero sublunar, en tanto que producido, es *physis.* En este sentido, la Naturaleza sería la conjunción total de los seres que existen con independencia y autonomía propia y es evidente que tanto el motor como el móvil están dentro de Naturaleza entendida en este sentido: desde este punto de vista podría afirmarse que los seres por *téchne* siguen siendo naturales.

[25] Cfr. P. Aubenque, *op. cit.,* pp. 408-409, n. 31.

Este acercamiento es posible porque el mundo sublunar está sometido a un movimiento imperfecto e irregular y, en esta medida, a la contingencia: la naturaleza (sublunar) hay cosas que «deja sin acabar y sin ultimar»; su movimiento queda lejos del majestuoso orden y regularidad de las esferas celestes, si bien intenta acercarse, sin conseguirlo nunca, a este movimiento celestial. El modelo (región celeste) y la copia (mundo sublunar) no encajan perfectamente entre sí, porque esta última, por así decirlo, tiene «huecos». La *téchne* rellena esos huecos, ayuda a que el movimiento sublunar se aproxime cada vez más (imite mejor) al movimiento celeste, que es su paradigma. Por esto afirma Aristóteles que la *téchne* perfecciona y acaba en parte lo que la *physis* no puede acabar y ultimar.

La conjunción de naturaleza y *téchne* ofrece mayor perfección que la naturaleza sola, puesto que constituye una copia que encaja mejor con el modelo de lo que lo haría la naturaleza sola (es decir, sin *téchne).* O lo que es lo mismo: la suma de estos movimientos sublunares imita mejor el movimiento celeste. Allí donde la *génesis* no alcanza entra en escena la *poiesis:* la inmanencia del movimiento natural es suplida por la acción del técnico. Pero tanto aquélla como ésta obran de la misma manera:

> Si la casa fuera de aquellas cosas que surgen por naturaleza, se haría de igual manera o como ahora se hace por *téchne;* pero si las cosas que ahora surgen por naturaleza se hicieran no sólo por naturaleza, sino por *téchne,* las haría la *téchne* de manera igual a como nacen *(Fís.* 199 a 12-15).

La *physis* (sublunar) es imperfecta: hay cosas que deja sin acabar y sin ultimar. Para remediar esta imperfección existe la *téchne.* Pero ésta no remedia los fallos de la *physis* de acuerdo con unos principios propios y específicos, sino haciendo lo que haría la *physis* en el caso de que pudiera,

así pues, imitándola, imitación que toma pie en la identidad formal del modo de proceder de ambas En el *Timeo* platónico la relación de imitación se da entre un modelo perfecto y una copia imperfecta; en Aristóteles, por el contrario, tanto el modelo como la copia son imperfectos. El modelo, la *physis* sublunar, es imperfecto por relación a su modelo («los seres incorruptibles»). Platón piensa que el *kosmos* sensible, imperfecto, imita una realidad perfecta, el modelo inteligible. Aristóteles, por su parte, acepta el esquema mimético de origen platónico, pero lo complica estableciendo toda una jerarquía de imitaciones. En *Metafísica* 1071 b 35 distingue dos tipos de movimiento: natural y no-natural, el no-natural, a su vez, puede ser inteligente (la *téchne)* o fortuito (cuando es producido por «alguna otra causa»). Por tanto, cuando Aristóteles investiga la relación entre cosas naturales y artificiales se pregunta en realidad por la relación entre dos movimientos característicos del mundo sublunar, el natural y el no-natural inteligente: por una parte, el movimiento no-natural inteligente perfecciona y acaba en parte lo que el movimiento natural no puede acabar y ultimar; por otra parte, el movimiento no-natural inteligente imita el movimiento natural: la *téchne* imita a la naturaleza (cfr. *Fis.* 194 a 21, 199 a 15; *Meteor.* 381 b 6; *Protrep.* fgr. 11 W).

La relación de imitación entre el movimiento natural y el no-natural inteligente vuelve a darse en el seno del primero. El movimiento natural aparece en dos ámbitos claramente diferenciados: en las regiones celestes y en el mundo sublunar. En *Metafísica* 1050 b 28 Aristóteles dice: «Los seres incorruptibles son imitados por seres que están en perpetuo cambio», dando así a entender que el mundo sublunar imita la naturaleza subsistente de los Cuerpos Celestes y que el movimiento circular del Primer Cielo imita la inmovilidad del Primer Motor. Para explicar esta relación de imitación Aubenque habla de una «paradójica relación, según la cual el término inferior es a la vez negación y realización —en un plano más humilde— del término superior»[26]. Habría de este modo una jerarquía de imitaciones: el motor inmóvil es imitado por las regiones celestes, imitadas a su vez por la naturaleza sublunar; y la *téchne,* por su parte, imita a la naturaleza sublunar.

La relación de imitación aristotélica debe entenderse como «anhelo de ser como»: la *physis* sublunar anhela ser como las regiones celestes. En Platón, por el contrario, el *kosmos* imperfecto no anhela ser como el *kosmos* perfecto, por la sencilla razón de que, en la medida de lo posible, ya es como él: en tanto que producto racional del demiurgo comparte su misma estructura matemático-estética. De aquí que la *téchne* platónica no anhele ser como el *kosmos* imperfecto, puesto que éste ya es de por sí producto de la *téchne.* En Aristóteles, por el contrario, la *téchne* intenta aproximarse cada vez más a la inmanencia del movimiento natural, es decir, de la naturaleza sublunar: el ideal sería que la *téchne* del carpintero residiera en las tablas de los barcos o que las lanzaderas tejieran ellas solas:

[26] Cfr. *op. cit.,* p. 474.

> Sin embargo, el arte no delibera, y si estuviera presente en la madera misma el arte de construir naves, obraría igual que la Naturaleza *(Fís.* 199 b 28).
>
> Si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las órdenes de otro o anticipándose a ellas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípode de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran por sí solas y los plectros tocaran solos las cítaras, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos *(Pol.* 1253 b 37).

En tal caso, la *poiesis,* al igual que la *génesis,* poseería un dinamismo interno. Pero esto supone, simple y sencillamente, concebir la idea de un automatismo total y absoluto en cuyo seno desaparecería la distinción entre cosas naturales y cosas artificiales.

EL AZAR Y LO AUTOMÁTICO: LAS COSAS MECÁNICAS

> Nómbranse también entre las causas el azar *(tyche)* y lo automático *(tó autómaton),* y se dice que muchas cosas existen y se originan por medio del azar y por medio de la automático. Con que hay que examinar de qué manera se encuentran entre estas causas el azar y lo automático; y sin son lo mismo o algo diferente *(Fís.* 195 b 30-34).

Hay cosas que siempre o la mayor parte de las veces acontecen de la misma manera; de ellas no se dirá que tienen por causas el azar o lo automático, sino la *téchne* o la *physis:* de un lado las cosas artificiales y naturales, de otro las azarosas y automáticas, caracterizadas por el momento de forma negativa. Ross comenta estas líneas de la *Física* de la siguiente manera[27]. Hay acontecimiento de tres tipos: (A) que suceden *siempre* dadas las condiciones B, (C) que suceden *asnalmente* dadas las condiciones D y, finalmente, (E) que suceden *ocasionalmente* cuanto se presentan las condiciones F. Estos últimos son los azararosos, que en modo alguno suponen una ruptura de la necesidad. Tanto los acontecimientos (C) y (E) como los (A) están sometidos a la necesidad, pero los

[27] Cfr. *Aristotle's Physics,* «Commentary», Oxford Univ. Press, 1936, p. 516.

primeros no están necesitados sólo por las condiciones D, sino por ellas y otras condiciones que acompañan usualmente a D; los acontecimientos (E), por su parte, no están necesitados por las condiciones F, sino sólo por ellas más otras condiciones que acompañan ocasionalmente a F. El azar es una fuerza operativa pero sólo respecto de este último tipo de conexiones, *loóse connexions,* condiciones «inusuales» o «flojas», dice Ross de ellas.

> Pues bien, en primer término, puesto que vemos que unas cosas se originan de la misma manera siempre y otras por lo general, es evidente que no se habla del azar o de lo azaroso como causa de ninguna de estas dos cosas: ni de lo que se origina siempre y necesariamente, ni de lo que se origina por lo general. Pero dado que existen cosas que se originan también al margen de éstas, y todos los hombres dicen que son azarosas, es evidente que el azar y lo automático tienen una cierta realidad: tales cosas sabemos que existen como consecuencia del azar, y que las consecuencias del azar son tales cosas *(Fís.* 196 b 10-17).

De un lado, las conexiones en las que no hay lugar por el azar: necesarias o usuales; de otro, aquellas en las que sí hay lugar para él: inusuales o flojas. Esta separación se dobla con la que Aristóteles establece entre las cosas que devienen «con vistas a» *(éneka)* y las que no, pues las conexiones entre acontecimientos pueden ser teleológicas o no ideológicas. Las cosas inusuales, aquéllas que son «al margen de la necesidad y de la mayor parte de las veces» también pueden estar determinadas teleológicamente, mas sólo «por accidente».

Aristóteles lo explica con un ejemplo: un hombre al que se adeuda cierta cantidad de dinero fue a un lugar donde por causalidad encuentra a su acreedor en el momento en el que éste recibe una cantidad de dinero, y cobra así la suma que se le debía (cfr. *Fís.* 196 b 27-197 a 5). De acuerdo con el análisis aristotélico se trata de un hecho azoroso porque el deudor no va a ese sitio ni «la mayor parte de las veces» ni «por necesidad». Esta condición es necesaria pero no suficiente, pues para que el hecho sea azaroso se exige además que el fin no sea causa en sí mismo, sino «por elección y según el pensamiento *(dianoia)».* Estamos ante una determinación teleológica «accidental», pues el deudor no fue al sitio en cuestión con la intención de cobrar el dinero, sino por otras causas, dar un saludable paseo, pongamos por caso. Por lo tanto, la *tyché* es una causa accidental en aquellas cosas que implican elección y son «en vistas de». Por esto, concluye Aristóteles, *dianoia* y *tyché* están íntimamente relacionadas entre sí, porque la elección (que es condición de posibilidad para que haya azar) exige *dianoia.* Por otra parte, Aristóteles también señala que la *téchne* y la *tyché* «aluden a lo mismo»:

> Y en cierto modo el azar y el arte tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «el arte ama el azar, y el azar al arte» *(Et. Nic.* 1140 a 20).

Algo más arriba señalaba que hay cosas que siempre acontecen de la misma manera y otras que la mayor parte de las veces acontecen de la misma manera; ni unas ni otras caen dentro del ámbito de azar, que alude más bien a lo que sólo sucede ocasionalmente, que se define por poder ser o no ser. Los objetos del arte se caracterizan por lo mismo, porque pueden ser o no ser *(Et. Nic.* 1140 a 13). Lo mismo les ocurre a los objetos de la praxis, pero no a los de la ciencia: por esto el azar tienen un lugar en el ámbito ético y político, pero no en la segunda.

Pero una vez que lo que iba a ser ya es el azar desaparece, porque la *téchne* ha impuesto su verdad y le ha conquistado el terreno a la *tyché.* De aquí el contraste entre la afirmación de Agatón que Aristóteles hace suya y otros textos aristotélicos:

> La experiencia hizo la *téchne,* como dice Polo, y la inexperiencia el azar *(Mtf.* 981 a 3).
>
> Entre las ocupaciones las más técnicas son aquellas en las que hay un mínimo de azar *(Pol.* 1258 b 35-36).

Aristóteles, pues, no sostiene que arte y azar sean lo mismo, sino la identidad de sus objetos, en la medida eñ que tanto uno como otro presuponen contingencia: que lo que ahora es en un momento pasado no fue y pudo no haber sido.

En *Física* II, 6 se distingue entre el azar y lo automático. Ambos son formas de la causalidad accidental, aquélla en la que la conexión teleológica entre acontecimientos no se produce ni necesariamente ni la mayoría de las veces. Lo automático, sin embargo, abarca más que lo azaroso; el concepto de *tyché* es más restringido que el de lo automático, porque el azar hay que pensarlo en relación con la esfera de la praxis. Señal de ello es que la felicidad y la buena fortuna o el azar favorable *(eutychia)* parecen ser lo mismo:

> Pero difieren en que lo automático es más amplio: todo lo que es fruto del azar es fruto de lo automático, pero no todo lo automático es azaroso; pues el azar y lo azaroso pertenecen a —y sólo a— las cosas que son capaces de «ser afortunadas», y en general es actividad racional. Y un indicio de ello es que la buena fortuna o es idéntica o es cercana a la felicidad *(Fís.* 197 b 1-5).

El azar sólo es propio de los seres capaces de acción, que se caracterizan por poder elegir (bien o mal, esta es otra cuestión de la que me que

ocuparé más adelante). De igual modo, porque cabe elegir ir al agora para dar un paseo puede surgir el azar favorable, la buena fortuna de encontrar al deudor y cobrar la suma adeudada. A los seres que no pueden elegir (piedras, animales,.niños pequeños...) no puede ocurirles nada por azar, a no ser, matiza Aristóteles, que la palabra *tyché* se emplee «metafóricamente», como cuando Protarco decía que las piedras de los altares eran afortundas pues eran honradas, mientras que las otras piedras era pisadas por los caminos.

Lo automático, por el contrario, se da en los animales y en muchos objetos inanimados. En los acontecimientos automáticos la causa está «oculta», pues no se ve su relación con el fin, y viceversa: su resultado no alude a la causa. Por ejemplo, cae una piedra y mata a alguien. La muerte resulta de este acontecimiento; sin embargo, la piedra en su caer no está orientada a este fin, sino a ocupar el lugar al que tiende por naturaleza. Decimos, pues, que es «accidental» que la piedra haya matado a alguien, y tal muerte puede entenderse como un acontecimiento «automático».

Aristóteles también emplea el concepto de lo automático para referirse a determinados procesos genéticos de procreación (cfr. *De gen. an.* III, 11). En estos procesos intervienen dos principios, el masculino como principio activo y el femenino como principio material. El masculino es activo en la medida en que suministra la forma, la cual se produce por calentamiento: el semen masculino, explica el Estagirita, produce la proporción necesaria de calor y frío en la materia femenina. De las cuatro causas que explican la existencia y la especificidad de un ser, tres se deben al principio masculino, mientras que el femenino, aunque participa de la generación, no genera él mismo, sino que se limita a proporcionar la materia que será con-formada en la producción biológica[28]. El principio femenino es posibilidad o potencia que encuentra su principio ejecutor en el macho que fecunda:

> La parte no móvil posee una *dynamis,* y cuando es impulsada por un agente externo entra en actividad *(energeia).* Sucede en cierto modo como con las máquinas que, en cierto modo, son puestas en marcha por un agente (...). En cierto modo, el impulso contenido actúa como la *téchne* de construir una casa *(De gen. an.* 734 b 10).

De acuerdo con este texto un modelo mecánico explica una génesis biológica. La posible incoherencia de este planteamiento desaparece tan

[28] Cfr. P. Manuli, «Una ginecología filosófica», en S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia. Sociología e biología della donna greca,* Torino, Boringhieri, 1983, pp. 112-113.

pronto como se tiene en cuenta que la forma más primaria de reproducción (propia de los insectos y de algunos peces de los fondos marinos) es una *génesis autómatas.* No es una generación exclusivamente matrilineal, pues también hay implicados dos principios, uno activo y solar y otro pasivo y terrestre (cfr. *De gen. an.* 762 a 5-b 17). En este tipo de génesis el papel del semen como productor de calor lo adopta el cambio de las estaciones, el cual, por su parte, está condicionado por el curso solar. Ahora bien, en la medida en que tanto este cambio como el calor solar *no* están en modo alguno orientados a la producción de determindos seres vivos, hay que concluir que son causa sólo accidentalmente y que nos encontramos ante un acontecimiento automático en su estructura lógica idéntico al de la piedra accidentalmente asesina: la causa motriz y el fin no están referidos el uno al otro. En la *Metafísica,* después de señalar que «el semen produce como lo que es por azar» añade Aristóteles:

> Y las cosas automáticas son aquellas cuya materia puede también adquirir por sí misma el movimiento que recibe del semen; aquellas cuya materia no tiene tal posibilidad, es imposible que se generen de otro modo que a partir de sus progenitores *(Mtf.* 1034 b 5-8).

En los movimientos automáticos la materia puede ser movida por sí misma al movimiento que habitualmente pone en movimiento el semen.

Esta aclaración nos acerca al tercer Contexto en el que Aristóteles utiliza el concepto de lo «automático»: allí donde sólo hay una transferencia mecánica de movimientos. Volvamos por un momento al proceso de surgimiento de lo viviente. Lo viviente surge por calentamiento de la materia; un acontecimiento natural, el calentamiento, «es puesto al servicio» del fin de la procreación: exactamente lo mismo que sucede con la piedra que cae accidentalmente y mata a un hombre. Sin embargo, en el caso de las cosas mecánicas es un arte el que pone un acontecimiento natural «al servicio de» algo que no es el fin natural de tal acontecimiento: este «poner al servicio de» es lo característico de la transferencia mecánica de movimientos.

Los *Mechanica Problemata* comienzan afirmando que es sorprendente lo que acontece *katá physin* sin que se manifieste la causa; y son igualmente maravillosos los procesos *para physin,* aquellos que suceden «por medio de la *téchne* con vistas a la conveniencia de los hombres». En muchos casos —continúa argumentando Aristóteles o un discípulo suyo— hay oposición entre la manera en la que actúa la naturaleza y lo que es provechoso para nosotros, pues la naturaleza «siempre quiere lo mismo unidireccionalmente y sin más, mientras que lo provechoso, por el contrario, varía de muchas maneras». En muchas ocasiones, para obtener lo

provechoso hay que actuar «en contra de la naturaleza»; Aristóteles reconoce que esta forma de actuar no conforme con la naturaleza es «desasosegante»:

> Si, por tanto, acontece algo para *physin,* entonces, en virtud de la dificultad, se presenta una aporía y es menester *téchne (Mee. Prob.* 847 a 11-18).

Aristóteles denomina «mecánica» *(rnéchané)* a la parte de la *téchne* que presta ayuda frente a estas aporías.

Una de estas dificultades se presenta allí donde a partir de un pequeño movimiento inicial se produce al final otro movimiento totalmente diferente en forma, velocidad y dirección. Dicho de otra manera, ese mecanismo que es la palanca da lugar a una de esas sorprendentes e incómodas aporías a las que se refiere Aristóteles en las primeras líneas de los *Mechanica Problemata.* La causa de ello está en el círculo:

> Utilizando estas propiedades del círculo los artesanos construyen un instrumento de críptico principio, de modo que en los mecanismos sólo aparece lo sorprendente, la causa, empero, queda oculta *{Mee. Prob.* 848 a 34-37).

Como en el caso de la generación automática de vivientes parece como si fueran las partes del mecanismo las que producen el movimiento final, pues cada parte del mecanismo, considerada en sí misma, está orientada a otro fin. En los mecanismos no se ve el principio de la unidad y conexión del movimiento, pues la causa que está en la raíz de estos acontecimientos mecánicos está oculta: de aquí que estos sucesos se nos manifiesten como acontecimientos accidentales que discurren desde sí mismos, esto es, como «acontecimientos automáticos».

La experiencia muestra que un cuerpo puede mover a otro, así como que el movimiento resultante depende de la intesidad del movimiento del cuerpo que mueve y del peso del cuerpo movido. Pero de tal forma que para que se de movimiento tiene que haber cierta correspondencia entre estas dos magnitudes. Aristóteles no sabe calcular tal correspondencia, se contenta con constatarla fácticamente a partir de la experiencia (cfr. *Fts.* VII, 5), la cual muestra que para que haya movimiento intensidad y peso deben ser, al menos, iguales: si dismimuye la primera y aumenta el segundo no se produce el movimiento. Sin embargo, hay un aparato que vulnera esta constación empírica, la palanca, pues este mecanismo permite que una fuerza pequeña mueva un gran peso o que un cuerpo más lento mueva a otro más rápidamente de lo que él mismo se mueve; la palanca,

en definitiva, mueve a los cuerpos «en contra de la naturaleza», la engaña, pues dejando que un cuerpo se mueva según su naturaleza, lo pone en conexión con otros cuerpos de suerte que el movimiento natural se convierte en un movimiento proyectado por el hombre: en la medida en que el cuerpo aspira a su fin, en realidad «está al servicio de» un fin proyectado por el hombre; algo que por naturaleza se mueve «unidireccionalmente y sin más» acaba moviéndose «con vistas a la conveniencia de los hombres»[29]. ¿Qué *téchne* es ésta que permite alumbrar procesos *para physin?*

En los *Mechanica Problemata* Aristóteles quiere probar que allí donde se verifican estos movimientos contrarios a la naturaleza se utiliza la palanca y que la fuerza motriz de la palanca descansa en la estructura del círculo (cfr. *Mee. Prob.* 848 a 16). Por tanto, puede concluirse que la *téchne* que engaña a la naturaleza es la geometría. Por otra parte, el hombre conoce la palanca a partir de la experiencia. Así pues, en un primer momento nos encontramos con un saber meramente experiencial, pero que ahora es fundamentado universalmente por medio de un saber de tipo matemático. Y precisamente por esto la mecánica es una *téchne.*

Pero se trata de una *téchne* sumamente peculiar pues, por una parte, está al servicio de la solución de determinadas tareas; por otra, en la medida en que la geometría descubre cómo poner en relación los movimientos de los cuerpos para que éstos, aspirando a su fin natural, estén al servicio de los fines del hombre, la mecánica, liberándose de su servidumbre, puede convertirse en hilo conductor para el descubrimiento de tipos de movimiento que no están dados en la naturaleza. El caso límite de este tipo de movimiento no dado en la naturaleza y que, sin embargo, podrá ser alumbrado por la mecánica (en tanto que saber en cuya raíz está el saber del círculo) sería el automatismo total. Si la mecánica alumbrara este extraño y asombroso movimiento no habría distinción entre lo que es por *téchne* y lo que es por *physis,* pues la totalidad de la realidad (tanto «natural» como «artificial», distinción esta que ahora sería superflua) tendría el principio del movimiento en sí misma: en las cosas mecánicas quedaría superada la distinción entre cosas artificiales y cosas naturales

Ciertamente, esta idea desborda los límites de los planteamientos físicos y metafísicos aristotélicos. Sin embargo, de la investigación que realiza Aristóteles (o un miembro de su escuela) sobre la palanca en los *Mechanica Problemata* pueda inferirse que incluso esta idea del automatismo total fue vislumbrada en alguna medida. Pero regresemos a los movimientos estrictamente naturales, ahora a aquellos que tienen su origen en el alma, que es «principio» de movimiento.

Cfr. K. Ulmer, *op. cit.,* pp. 164 y ss.

EL ALMA Y SUS FUNCIONES

Aristóteles sitúa el origen genético del conocimiento y de la ciencia en la «sensación» o «percepción», que de las dos maneras suele traducirse la palabra griega *aísthesis.* Las reflexiones aristotélicas sobre la sensación como origen psicológico y fisiológico del conocimiento se encuentran en el contexto de sus investigaciones sobre el alma, que han llegado a nosotros recogidas en un texto que se conoce por el título *De Anima.*

El primer libro del *De Anima* es un examen crítico de las teorías de sus predecesores, los cuales —de acuerdo con Aristóteles— cometieron dos errores. Por una parte, aunque vieron correctamente que el alma posee diversas partes, poderes o facultades, concluyeron de manera equivocada que estas partes existen separadamente; para Aristóteles el alma es formalmente una unidad. Por otra parte, no consiguieron comprender la relación que existe entre el alma y el cuerpo, pues pensaron que aquélla era algo separado, que era, en definitiva, una unidad en sí misma; para Aristóteles, por el contrario, sólo existe la unidad de cuerpo y alma: el alma es la forma de los seres vivos, el cuerpo la materia; y al igual que no puede haber materia sin forma, ni forma sin materia, tampoco puede haber cuerpo sin alma, ni alma sin cuerpo[30].

Aristóteles suele identificar la forma con la sustancia o entidad *(pusía)* (Cfr. *Mtf.* 1035 b 14-16,); de aquí la definición del alma como la entidad de un cuerpo que posee en potencia la vida. Cuando un cuerpo vivo en potencia está en acto puede decirse que el alma es su forma:

> Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia [acto], luego el alma es entelequia [acto] de tal cuerpo *(De anima,* II, 412 a 13-22).

De acuerdo con Aristóteles hay diversas fases del estar en acto: un hombre dormido y otro despierto están ambos en acto, pero la actualidad

[30] Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega,* vol. VI: «Introducción a Aristóteles», Madrid, Gredos, 1993, p. 292.

del primero es más baja o más elemental que la del segundo; en este sentido, el alma es la fase más baja o más elemental de la actualidad de los seres vivos. Por otra parte, los seres vivos poseen *árgana,* miembros y facultades que realizan diversas funciones; los seres vivos también son seres «orgánicos». Aristóteles une estas dos precisiones en su definición del alma como la actualidad o entelequia primera de un cuerpo natural orgánico:

> También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial *(De anima* 412 b 1-9).

Aunque sea una unidad en el sentido indicado, el alma posee diversos poderes o funciones *(dynámeis).* En primer lugar, de nutrirse y reproducirse; las plantas, por ejemplo, absorben su alimento pero sin percibirlo. Pero el alma también tiene el poder de sensación (puede sentir) y esta capacidad implica la de sentir dolor y placer, lo cual, a su vez, supone el apetito *(epithymia)* y su contrario. Finalmente, el alma posee la capacidad de razonar. En estos momentos, interesa la segunda de estas capacidades o poderes, la capacidad de sentir o percibir.

La sensación implica un sujeto que siente (placer o dolor) y un objeto sentido. Aristóteles distingue tres clases de objetos de los sentidos, lo que tradicionalmente se conoce como «sensibles»: especiales, comunes y accidentales. Si se presta atención a los objetos susceptibles de ser percibidos nos encontraremos o bien con los objetos especiales de cada uno de los cinco sentidos (por ejemplo, el color o el sonido), o bien con los objetos comunes a más de un sentido (por ejemplo, el movimiento, la forma o el tamaño). También hay objetos percibidos accidentalmente; por ejemplo, percibimos una cosa que se mueve, que tiene determinado color, este o aquel tamaño, etc., y accidentalmente percibimos que esta cosa es Sócrates, o un perro, o un barco:

> Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su

> vez, uno es propio de cada sensación y el otro común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente» cuando, por ejemplo, esto blanco es hijo de Diares. Que «es el hijo de Diares» se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios ya que en función de ellos está constituida la entidad de cada sentido (De *anima* 418 a 6-25).

Junto a los tres sensibles (especiales, comunes y accidentales) Aristóteles distingue cinco sentidos y un sentido común, pues si hay objetos que corresponden a más de un sentido (sensibles comunes), también habrá una *koiné aísthesis,* un sentido en común o una sensación en común, pues ésta no sólo actúa diferenciada en los cinco sentidos, también puede hacerlo como un todo; puede ejercer su poder como vista, como oído, como tacto, etc., pero:

> ... existe también una facultad común que acompaña a todos los sentidos separados (...). Existe una facultad única de la sensación y un único órgano central *(De Somno et Vigilii* 455 a 15-16, 20-21).

El sentido común o sensación en su capacidad indiferenciada desempeña funciones activas y pasivas: la percepción de las propiedades aprehensibles por más de un sentido y la auto-percepción o percepción de que se está percibiendo. La dificultad del asunto radica en que Aristóteles denomina con una sola palabra *(aisthesis)* a la facultad y al órgano, para lo cual tiene buenas razones, pues si todo sentido supone la capacidad de recibir formas sensibles sin la materia, los sentidos funcionarán como la sede de tal capacidad (o lo que es lo mismo: en los sentidos se ubica la facultad sensitiva). De aquí que facultad y órgano constituyan una única realidad. Lo cual no obliga a analizar las facultades en términos exclusivamente orgánicos, pues facultad y órgano se distinguen esencial y lógicamente: el órgano es una magnitud, mientras que la facultad es el *lógos* y la *dynamis* de tal órgano. En la medida en que la sensación se refiere al órgano denota pasividad, en la medida en que lo hace a la facultad actividad, y en tanto que órgano y facultad constituyen una unidad, la sensación implica a la vez pasividad y actividad.

Realmente, en Aristóteles es muy difícil separar entre actividad y pasividad, porque también lo es distinguir entre sensación y pensamiento. Pero esta dificultad obedece al loable intento de dejar bien claro que aquí tenemos una escala ascendente y gradual y no una serie de facultades desconectadas tajantemente divididas. Tiene razón Kahn cuando señala que Aristóteles más que un «dualista» es un «cuaternalista», pues la cuestiones relativas a la sensación y al pensamiento no las trata dentro de las categorías duales de mente y materia (cuerpo y alma, con terminología más tradicional), sino dentro del cuádruple esquema de «cuerpos naturales o físicos», «cosas vivientes», «animales sintientes» y «animales racionales»[31]. A diferencia de lo que sucede con la distinción moderna entre lo físico y lo mental estas cuatro divisiones ni se oponen unas a otras, ni son mutuamente excluyentes, sino que representan una escala ascendente y gradual en la que el nivel más alto presupone y descansa sobre los inferiores: el ser humano es un tipo especial de animal sintiente, y en tanto que animal sintiente es un tipo especial de cosa viviente, que en tanto que cosa viviente es un tipo especial de cuerpo físico.

Así pues, y dada la enorme ambigüedad de los textos aristotélicos, no puede extrañar que el Estagirita haya sido interpretado como un dualista y como un monista. Algunos, en efecto, piensan que Aristóteles (al margen de complicaciones psíquicas o dualistas) intentó explicar la sensación como un evento que acontece en los órganos sensibles localizado corporalmente[32]. Otros, por el contrario, sostienen que hay órganos materiales afectados materialmente por los objetos del sentido, pero que como resultado de esta alteración fisiológica sobreviene un resultado de orden completamente distinto, al que Aristóteles denomina un movimiento o alteración del alma[33]. La posibilidad de estas interpretaciones contradictorias nace del hecho de que Aristóteles no utiliza el lenguaje del dualismo tradicional (cartesiano)[34]; de hecho, el concepto aristotélico de *aísthesis*

[31] Cfr. «Aristóteles on Thinking», en M.Nussbaum y A. O. Rorty (eds.), *Studies in Aristotles's De anima,* Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 359-360.

[32] Cfr., por ejemplo, Th. Slakey, «Aristotle on Sense Perception», en *The Philosophical Review,* 70, 1961.

[33] Cfr. Guthrie, *op. cit.,* pp. 315 y ss.

[34] Cfr. H. Kahn, «Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology», en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology & Aesthetics,* London, Duckworth, 1979.

no se corresponde exactamente con el moderno de «sensación», pues el Estagirita no está interesado en los «datos de los sentidos» o en las percepciones que tenemos de nuestro cuerpo, sino en la capacidad que tienen los animales para obtener información acerca del mundo exterior.

Las investigaciones aristotélicas sobre la sensación hay que enmarcarlas en este contexto, que más que estrictamente psicológico o epistemológico es biológico. Kahn ha llamado la atención sobre el hecho de que este interés biológico se refleja incluso en la misma estructura del *De Anima*, donde se dedican 10 capítulos a la sensación y sólo 9 a las restantes facultades, lo cual, en la paginación de la edición de Bekker, arroja un número de 10 páginas dedicadas a la sensación, por sólo 3 que se ocupan del intelecto y 4 de las restantes facultades: el *De Anima* es sobre todo un tratado sobre la sensación, lo cual pone de manifiesto su estrecha relación con los estudios zoológicos y biológicos de Aristóteles, pues para él el principio esencial de movimiento de los animales hay que buscarlo en la facultad sensitiva, pues se siente dolor o placer y del dolor se huye y el placer se busca. Esta continuidad entre escritos biológicos, zoológicos y psicológicos apoyaría lecturas monistas y materialistas de la teoría aristotélica sobre la sensación. ¿Qué sucede entonces con la *koiné aisthesis*, una de cuyas funciones es la auto-percepción o percepción de que se está percibiendo? ¿no hay en ella un elemento de auto-conciencia muy difícilmente explicable en términos zoológicos y biológicos? Detengámonos por un momento en el «sentido común»[35].

De acuerdo con Aristóteles hay actividades del alma sensitiva que no son simplemente idénticas con la operación mediante la cual se perciben los objetos externos; actividades, pues, reflexivas, en el ámbito de la auto-conciencia. Más en concreto, dos actividades: la de percibir que percibimos y la diferenciación de los contenidos de la percepción, esto es, la discriminación de un objeto sensible especial frente a otro, pues Aristóteles no pregunta cómo se discrimina, por ejemplo, la visión del gusto, sino cómo se discrimina lo blanco de lo dulce. La dificultad es doble: por un lado, saber con qué sentido percibimos que percibimos; por otro, saber con qué sentido diferenciamos, por ejemplo, lo blanco de lo dulce. A esta doble dificultad Aristóteles responde que estas operaciones no las realizamos con ninguno de los cinco sentidos particulares y concretos, sino con el sentido común, el cual —como ya señalaba— no es un sexto sentido, sino más bien la convergencia de los cinco sentidos en un centro común. Lo que Aristóteles quiere decir está claro; no tanto los argumentos que ofrece para justificar su afirmación.

[35] ídem, pp. 10 y ss.

Aristóteles señala dos cosas. En primer lugar, que cuando dirigimos nuestra atención al mundo exterior, los diferentes sentidos aparecen enteramente distintos unos de otros, operando a través de diferentes canales corporales y dirigiéndose a tipos de objetos enteramente distintos. Sin embargo, en segundo lugar, cuando hacemos lo que no hace ningún animal y hacen muy pocos hombres, cuando como filósofos miramos a nuestro interior y expresamos lingüísticamente los procesos que observamos, nos damos cuenta de que los cinco sentidos convergen en la actividad unificadora y discriminadora de un centro singular. Vayamos ahora al texto del *De Somno...* ya citado, pues en la explicación del sueño se encuentran la fisiología y la psicología de Aristóteles[36].

> Todo sentido posee algo que es especial y algo que es común. Especial para la visión es el ver, especial para el sentido del oído es el oír, y similarmente para cada uno de los restantes sentidos. Pero hay también un poder común que los acompaña a todos, en virtud del cual se percibe que se está viendo u oyendo. Pues no es por la vista por lo que uno ve que está viendo; ni es por el gusto ni por la vista ni por ninguno de los dos juntos que se juzga, y se es capaz de juzgar, que las cosas dulces son diferentes de las blancas, sino por alguna parte que es común a todos los órganos sensoriales.

Añade Aristóteles:

> Hay, en efecto, un sentido único, y el sentido rector es uno, mientras que la esencia de la sensación es diferente en cada clase, como, por ejemplo, un sonido común (455 a 12-23).

De esta argumentación concluye que la vigilia y el sueño son afecciones del sentido común. Pero de este texto también se desprende que las dos dificultades a las que me refería antes se resuelven afirmando la unidad de las facultades sensitivas, y que esta unidad se explica fisiológicamente remitiéndola a la unidad del aparato sensorio en el sensorio común. Este órgano central es el corazón y no el cerebro, muy probablemente —como señala Guthrie[37]— porque Aristóteles estaba fascinado por las formas más elementales de la vida, las cuales, aunque tenían sensación, parecía que carecían de cerebro.

En la sensación hay dos aspectos: objetivo o cognitivo (que consiste en recibir información referente al mundo externo) y subjetivo o afectivo (que es la conciencia que se tiene de esa recepción). ¿Es esta conciencia

[36] ídem, p. 13.
[37] *Op. cit.*, p. 313.

un acto mental al margen de los procesos fisiológicos? ¿Puede reducirse a un proceso fisiológico? ¿Puede explicarse fisiológicamente? Por ejemplo, sentir dolor o placer es un proceso fisiológico, pero ¿percibir que se tiene dolor o placer es igualmente un proceso fisiológico?

El problema (una modulación del mismo problema) reside ahora en saber si el dolor y el placer son afecciones puramente corporales o si hay en ellos algún elemento irreductiblemente mental. Aristóteles señala que la ira *es* un hervor de la sangre; «es» en un sentido de «es» análogo a cuando se dice que una casa *es* ladrillos. Lo mismo podría decirse de las restantes pasiones del alma. De donde habría que concluir que éstas son procesos fisiológicos. Sin embargo, también sería aristotélico sostener que el proceso fisiológico es sólo la materia o la causa material de la ira y que el deseo de venganza es forma o causa formal de esta pasión.[38] Puede entonces decirse que la ira *es* esta causa formal o deseo, del mismo modo que puede afirmarse que una casa *es* ladrillos, pero también *es* para guarecerse:

> De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda el alma bien de esta clase de alma en concreto [pues Aristóteles se está ocupando en estos momentos de los aspectos sensibles del alma, no de los inteligibles]. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras que el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines *(De Anima* 403 a 25-b 9).

Sin embargo, la forma de una casa no es un componente de ella. Aristóteles lo explica en *Metafísica* con los ejemplos de la sílaba, una casa y la carne, cuyos componentes son, respectivamente, sílabas, ladrillos y los cuatro elementos; pero la forma no es un componente ulterior. Por ejemplo, la combinación de las letras B y A no es un componente en la sílaba BA (Cfr. *Mtf.* 1041 b 19-33; 1043 b 4-6); al contrario, es la materia, no la forma, la que constituye los componentes (Cfr. *Fís.* 195 a 19, *Mtf.* 1032 a 17). Por otra parte, aún en el caso de que en la ira hubiese otro componente al margen del proceso fisiológico, no podría ser un acto puramente mental, puesto que para Aristóteles ningún acto es puramente mental, dado que toda afección en el alma es, entre otras cosas, un proceso fisiológico. Pero algo que es (aunque sea en parte) un proceso fisiológico no puede ser a la vez algo puramente mental.

[38] Cfr. R. Sorabji, «Body and Soul in Aristotle», en *Anieles on Aristotle*, vol. 4, pp. 48-49.

¿Hay que interpretar a Aristóteles en un sentido materialista? ¿son los procesos mentales procesos fisiológicos? Como explica Sorabji[39] Aristóteles se da cuenta de que, al menos para ciertos propósitos, mueve a confusión decir que una casa es idéntica a un conjunto de ladrillos y, en general, es erróneo decir que una cosa es idéntica con su materia. Aristóteles, en efecto, niega que la sílaba BA sea sus letras constituyentes (que sea idéntica a sus letras constituyentes), o que la carne sea sus elementos constituyentes. Por la sencilla razón de que los componentes pueden sobrevivir al compuesto (Cfr. *Mtf.* 1041 b 12-16, 1037 a 7-10).

Hemos llegado a la siguiente conclusión. Uno: que hay procesos fisiológicos, pero en un sentido de «hay» que no signifique «son idénticos con». Dos: estos procesos fisiológicos no son simplemente procesos fisiológicos. Volviendo al ejemplo de la ira: es un proceso fisiológico, pero no simplemente un proceso fisiológico, pues también es un deseo de venganza. Vamos, pues, a parar a la cuestión del deseo, donde el problema se reproduce, pues el deseo es susceptible de una descripción material y de una descripción formal.

En los capítulos 6-19 del *De Motu Animalium* puede leerse una descripción material del deseo: es un proceso de calentamiento o enfriamiento que resulta de la expansión o contracción de un material gaseoso; en un segundo momento, este proceso afecta a los órganos y a partir de aquí se produce eventualmente un movimiento. En el deseo hay implicado un cambio de temperatura, que no es un segundo proceso fisiológico adicional a la ebullición de la sangre alrededor del corazón (la causa material de la ira), sino que es, simplemente, una descripción más general de este mismo proceso. La descripción formal del deseo conduce a la cuestión de la acción, porque bajo ciertas circunstancias el deseo lleva necesariamente a la acción. Así, por ejemplo, en *Etica Nicomáquea* 1139 a 31-32 Aristóteles explica que la causa eficiente de la *praxis* es la *prohairesis*, esto es, que la causa eficiente de la acción deliberada es un cierto tipo de deseo:

[39] *Op. cit.*, pp. 55 y ss.

> El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo.

Pero la acción, señala Aristóteles, no puede explicarse atendiendo tan sólo a sus causas materiales: es como si alguien quisiera explicar por qué Sócrates está la cárcel en términos de sus huesos, tendones y músculos. A la pregunta cuál de estas dos descripciones es preferible, puede contestarse que depende: si como médicos estamos interesados en determinados procesos fisiológicos, si, por ejemplo, queremos curar a Sócrates de cierta dolencia producida por su estancia en prisión, habrá que elegir la descripción material. Pero si estamos interesados en cuestiones prácticas (¿fue Sócrates un corruptor de la juventud?, ¿cometió impiedad?), será preferible la descripción formal, pues sólo ella delata la índole moral del sujeto cuyas acciones se juzgan. Entramos así en el ámbito de los saberes prácticos. Pero antes de pasar a esta cuestión será necesario detenerse, aunque sea brevemente, en las funciones superiores que el alma (de los seres racionales) también es capaz de realizar: «... aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa» *(De an.* 429 a 10).

Dada la continuidad entre los aspectos pasivos y activos del conocimiento se entiende que Aristóteles pueda elucidar las capacidades del intelecto por analogía con las de la sensación. Común a uno y a otra es el hecho de que, en tanto que capacidades anímicas, su primera aprehensión del objeto es receptiva; tanto el intelecto como la sensación son «impasibles»:

> Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible *(De an.* 429 a 13-18).

De donde se sigue que el intelecto debe ser «sin mezcla» y no «estar mezclado con el cuerpo», porque el intelecto, dice Aristóteles aludiendo a Platón, es el lugar de las formas y, en consecuencia, él mismo no puede tener forma ni cualidades, como sucede con los cuerpos, que son grandes o pequeños y fríos o calientes. Aristóteles lo expresa concisamente cuando señala que la naturaleza del intelecto es «su misma potencialidad»: no es forma, sino capacidad de recibir de todas la formas, o lo que es lo mismo, es todas las formas, pero no en acto, sino en potencia.

Sin embargo, la analogía con la sensación es limitada, porque aunque tanto la capacidad sensitiva como la intelectiva tienen un primer momento de receptividad o impasibilidad, tal momento es diferente en una y otra capacidad:

> El sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior *(De an.* 428 a 30-429 b 5).

La sensación está ligada con órganos corporales y es activa en la medida en que lo son tales órganos; el intelecto, por el contrario, está libre de esta limitación, «... es separable»: es activo separadamente de los órganos corporales. Así pues, las cosas de la experiencia son objetos de conocimiento para el intelecto, en primer lugar, en tanto que cosas sensibles, a continuación, en tanto que inteligibles. Sea, por ejemplo, la carne; con la facultad sensitiva se percibe, por ejemplo, si es fría o caliente, si tiene un color o un sabor u otro. Pero la carne también tiene una esencia o una forma, que se capta con el intelecto. Este planteamiento inicial presenta una serie de dificultades.

El intelecto es simple e impasible, es radicalmente diferente de los objetos de conocimiento; ahora bien, el conocimiento es un proceso activo y pasivo que presupone que haya algo en común entre lo agente y lo paciente. Aristóteles responde matizando la impasibilidad de intelecto: el intelecto es, por así decirlo, pasivamente activo o activamente pasivo, pues su pasividad consiste en la capacidad activa de poder recibir todas las formas: «... el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible», toma la formas inteligibles de las cosas sin la materia como si se tratara «de una tablilla en la que nada actualmente está escrito» *(De an.* 430 a1). Otra dificultad tiene que ver con la capacidad del intelecto para inteligirse a sí mismo: ¿cómo puede el intelecto conocerse a sí mismo si todo lo cognoscible presupone algo común y el intelecto, en tanto que es «sin mezcla», parece que no tiene nada en común con las cosas? Aristóteles responde que el intelecto también se conoce a sí mismo en su forma inteligible, que consiste en ser «forma de todas las formas». Lo común a las cosas y al intelecto (en virtud de lo cual unas y otro son cognoscibles) es ser inteligibles, esto es, tener una forma inteligible.

Resta aún una tercera dificultad, verdaderamente decisiva: en tanto que impasible y sin mezcla el intelecto es pura potencialidad, está en constante actividad; habría que suponer, por tanto, que está siempre y

constantemente conociendo. Sólo cabe una solución, distinguir entre un intelecto activo y otro pasivo. Aristóteles comienza su argumentación con una consideración de carácter general:

> Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias *(De an.* 430 a 10-14).

Todo cambio exige una materia que esté en potencia de cambiar y «otro principio» que actualice tal potencia; hay que presuponer igualmente que este «otro principio» posee en acto la forma que es acto de tal potencia. Lo mismo debe suceder en el caso del alma: debe haber una materia en potencia de ser conocida y «otro principio»: el conocimiento exige una causa eficiente, como por otra parte sucede siempre que se pasa de la potencia al acto. Hay que presuponer, por tanto, un entendimiento que sea pasivo, que potencialmente pueda recibir todas las formas («... capaz de llegar a ser todas las cosas...»), y un entendimiento activo que por poseer en acto la forma pueda actualizar tal potencialidad («... capaz de hacerlas todas...):

> Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a la manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto *(De an.* 430 a 15-18).

Para entender este complejo texto hay que regresar a la investigación aristotélica sobre los sentidos, y más en concreto sobre la vista, pues es aquí donde Aristóteles reflexiona sobre la luz y los colores *(De an.* 418 y ss.).

El sentido de la vista, señala el Estagirita, es sobre lo visible y lo visible es el color: vemos las cosas porque tienen color, pues éste «es principio de movimiento para lo realmente diáfano», esto es, lo diáfano en acto, no en potencia. El color, por otra parte, no es visible sin luz, sino que cualquier color en cualquier objeto es visible a la luz. Vayamos ahora a la explicación aristotélica de la luz. Aristóteles supone que hay algo diáfano: lo visible, pero no en sí, sino gracias a un color ajeno. Por ejemplo, el aire, el agua y muchos otros cuerpos sólidos son diáfanos, pero no en tanto que son cuerpos, sino en la medida en que son de la misma naturaleza que el cuerpo supremo y eterno, el éter. Pero el éter es invisible.

Aristóteles, pues, define a la luz como el acto del éter, de lo diáfano en la medida en que es diáfano; la oscuridad, por el contrario, nace donde la luz no es acto, sino potencia. Por tanto, la luz es el color de lo diáfano cuando lo diáfano está en acto bajo el fuego o bajo alguna otra cosa que sea de la misma naturaleza que el cuerpo supremo y eterno (el éter). La luz no es fuego, ni cuerpo, ni emanación de un cuerpo, sino la *parousía* del fuego (o de cualquier otro cuerpo similar) en lo diáfano.

Estas explicaciones sólo se entienden si se presupone que para los griegos los colores se mueven; con mayor precisión: si pensamos que ellos no percibían y discriminaban la escala cromática en términos de intensidad, sino de luminosidad. Supuesto esto las explicaciones aristotélicas pueden entenderse del siguiente modo: hay un medio diáfano (el éter, el fuego, el agua...) que se manifiesta como luz; sobre la luz incide un principio del movimiento (el color) y, entonces, la luz se mueve: surge así lo visible, esto es, luz coloreada o lo que es lo mismo: luz en movimiento.

En cierto sentido, puede sostenerse que la luz es una hipótesis necesaria para explicar la vista y la visión; tal vez pueda decirse lo mismo del intelecto activo: es una hipótesis necesaria para explicar las formas superiores del conocimiento. El entendimiento activo es, en el mismo sentido que la luz, conocimiento en movimiento: al igual que el color no es visible sin luz, sino que cualquier color en cualquier objeto es visible a la luz, ningún objeto es conocido sin intelecto activo. Puede decirse en un sentido no estrictamente metafórico o no sólo metafórico: las cosas son conocidas a la luz del intelecto activo, al igual que son vistas a la luz del fuego (o de cualquier otro cuerpo de la misma naturaleza que el éter).

Mas la ambigüedad de estos textos de Aristóteles es tremenda, pues a continuación puede leerse una caracterización del intelecto activo en términos cuasi-teológicos que recuerda *Metafísica* XII, 6-7: la entidad primera también mueve siendo ella misma inmóvil y no tiene mezcla alguna de potencia: es acto puro. Afirma Aristóteles del intelecto activo:

> Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelente el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto *(De an.* 430 a 18-21).

¿Es acaso divino el intelecto activo o más bien es la divinidad elucidada por analogía con lo más elevado de lo que es capaz el ser humano? La sensación, recordemos, toma el objeto sin su materia; ahora bien, en la

medida en que el objeto del intelecto es la pura forma inteligible que carece de materia habrá que concluir que el intelecto activo es idéntico con las formas que conoce («... la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto...»). En tal caso, habría que introducir una determinación temporal y concluir que cuando no hay formas que conocer, no hay intelecto activo, esto es, no hay acto de conocimiento, sino sólo potencia de conocer; tal es, en efecto, la conclusión *en tó ení,* «desde el punto de vista de cada individuo», pero Aristóteles añade una segunda perspectiva: *ólós dé...,* «desde un punto de vista general», «considerado en general» o también, como traduce Tomás Calvo, «desde el punto de vista del universo en general». Y desde este punto de vista desaparece toda determinación temporal: el intelecto activo sería así inmortal y eterno:

> Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible *kai áneu toútou oudén noei (De an.,* 430 a 21-25).

Como se ve, en el texto griego no aparece ningún sustantivo, sino sólo un pronombre: «sin esto» *(kai áneu).* Caben, pues, cuatro interpretaciones:[40] «y sin el intelecto activo nada intelige», «el intelecto pasivo no intelige nada», «sin el intelecto pasivo nada intelige» y «sin el intelecto pasivo el intelecto activo no piensa nada». Con razón comenta Tomás Calvo: «La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes»[41].

En *De anima* 431 b 20-24 ofrece Aristóteles un breve resumen de sus tesis:

> Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible.

[40] Cfr. W. D. Ross, *Aristóteles,* Buenos Aires, 1957, pp. 219 y ss.
[41] Nota 79, p. 235, de su edición del *De anima [Acerca del alma],* Madrid, Gredos, 1978.

LA FELICIDAD, LA VIRTUD Y EL TÉRMINO MEDIO

Todos convendrían en que el ser humano desea el bien *(agathóri),* pero de acuerdo con Aristóteles por «bien» no hay que entender, al modo platónico, el «Bien en sí». Sin embargo, de que no exista tal bien no se sigue que todos ellos sean iguales, pues a menos de caer en una absurda regresión infinita, en la que unos bienes sean queridos por otros y éstos por unos terceros y así sucesivamente, debe haber un bien deseado por sí mismo y por el que se quieran los demás; este bien, dice Aristóteles, «será lo bueno y lo mejor» *(Etica Nicomáquea,* 1094 a 22) y será el *telos* último. En este sentido, la felicidad *(eudaimonia)* es fin último, pues se quiere por sí misma y todas las otras cosas se quieren por ella.

> ... ¿no tendrá su conocimiento [el de este bien que es querido por sí mismo y por el que se quieren los demás bienes] gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?

El bien de nuestra vida no es evidente de suyo, nos debe ser mostrado para que así actúe «a modo de blanco» hacia el que dirigir acciones y deseos, pues todo ser humano obra y quiere, pero muy pocos lo hacen como es debido. Dicho de otra forma: el ser humano, en tanto que ser humano, siempre tiende a algo, pero que no siempre es «lo bueno y lo mejor». Si sabemos qué es lo bueno y lo mejor tal vez podremos encaminar hacia ello nuestra acciones. Sin embargo, que lo sepamos no asegura que, en efecto, lo hagamos. Hace falta «reflexión» *(dianoia),* pero también una determinada índole moral o carácter *(ethos).* En efecto, la *arché* de la *praxis* es la elección entre varias posibilidades; la elección, por su parte, tiene un doble principio: por una parte, el deseo, por otra, un *lógos* que muestra el fin. Ahora bien, la *dianoia* considerada en sí misma no pone nada en movimiento, sino aquella *dianoia* que Aristóteles califica de «con vistas a y práctica»:

> La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión con vistas a y práctica; pues esta gobierna, incluso, al intelecto activo, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre *(Etica Nicomáquea,* 1139 b 1-6).

¿Con vistas a qué? Responde Aristóteles: no con vistas a una acción concreta (que en todo caso sería un fin relativo), sino con vistas a algo

que es fin «absolutamente hablando», a saber, obrar y desear «correctamente», lo cual se consigue cuando la razón práctica *(phrónesis)* guía el querer. ¿Qué relación guarda este planteamiento con la consideración de la felicidad como *telos* último?

Aristóteles investiga la felicidad al hilo del *ergón* del ser humano, la actividad propia y específicamente humana, que no puede estar ni en la vida de nutrición y crecimiento ni en la sensitiva, pues la primera también la poseen las plantas y la segunda no es privativa del animal que posee *lógos,* sino que la tienen todos los animales. Queda, por último, una cierta vida activa del «ente que tiene razón»: lo propio y específico reside en la actividad del alma según razón o no desprovista de razón, y, consiguientemente, lo propio y específico del ser humano «bueno» será lo dicho añadiendo a la obra la excelencia de la virtud. De forma que lo propio del ser humano bueno (o lo que es lo mismo: a lo que debe tender el ser humano en tanto que ser humano, esto es, el bien —*telos*— del ser humano en tanto que ser humano) es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón. La felicidad no es la virtud, sino una actividad del alma conforme a la virtud, «y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más excelente, y además en una vida entera»:

> El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón y, por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiendose a la obra la excelencia que da la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente y cada una se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz (Eí. Me. 1097 b 32-1098 a 20).

La palabra «virtud» traduce la voz griega *arete,* que significa «excelencia», «mérito», «perfección»... Por ejemplo, de un cuchillo que corta bien (que cumple bien su función propia, su *ergón)* se dice que posee la *arete* propia del cuchillo, un músico que toca bien posee la *arete* propia del músico, etc. Aristóteles se pregunta si hay una *arete* propia del ser humano en tanto que ser humano:

> Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar al jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la *arete* del hombre será también la *héxis* [«hábito», «modo de ser habitual»...] por la cual el ser humano se hace bueno y por la cual ejercita bien su función propia *(Et. Nic.* 1106 a 15-23).

La función propia del hombre es la actividad del alma según la razón o no desprovista de razón. Si hablamos del ámbito que Aristóteles denomina «según razón» estaremos dentro del terreno de las virtudes dianoéticas (propias de la parte racional del alma), si del que llama «no desprovisto de razón» nos referiremos a las éticas (propias de la parte irracional del alma). Aristóteles deduce las virtudes a partir de las partes del alma. El alma, efecto, consta de dos partes, racional e irracional; la racional, a su vez, tiene dos funciones: científico-teórica, que apunta a la contemplación de lo que de necesario, universal e inmutable hay en la realidad, y práctico-productiva, que se refiere a lo mudable de la realidad y consiste en la determinación de los medios óptimos para conseguir un fin. En el caso de la función práctica el medio es intrínseco a la acción; en el de la función productiva es extrínseco, pues es un instrumento. A cada una de estas funciones corresponde una virtud: a la función contemplativa, las contemplativas, a la práctica, las prácticas, a la productiva, las productivas. Así pues, cuando el Estagirita habla de la «función propia del hombre» se sitúa dentro del ámbito de las virtudes dianoéticas.

Las virtudes éticas derivan del hábito; potencialmente podemos adquirirlas y mediante el ejercicio la potencialidad se traduce en actualidad: haciendo muchos actos justos nos hacemos justos, nos acostumbramos a ser justos, adquirimos la virtud de la justicia. En ocasiones, esta misma idea se expresa señalando que las virtudes no son ni por naturaleza, ni contra la naturaleza, sino que son, más bien, potencias racionales del alma. Las potencias irracionales están determinadas: una piedra, por ejemplo, está en potencia de ir hacia abajo y no cabe actualizar esta potencia de otra manera. Las potencias racionales, por el contrario, son in-

determinadas: el ser humano está en potencia, por ejemplo, de ser generoso, pero también de ser avaro; para determinar estas potencias en una u otra dirección hace falta que intervenga un nuevo elemento, la costumbre, que transforma en disposición natural o estado habitual una de las dos direcciones en las que pueden actualizarse las potencias racionales del alma. Por este motivo Aristóteles señala que primero adquirimos la capacidad y luego ejercemos las actividades; y al ejercer las actividades nos tornamos virtuosos. Volviendo a ejemplificar con el caso de la justicia: haciendo muchos actos justos nos acostumbramos a ser justos porque al practicar la justicia se crea en nosotros una disposición a obrar justamente, esto es, al practicar la justicia convertimos el modo de ser justos en estado habitual. Si la virtud es el producto de la costumbre, pues es la actualización de una capacidad natural, y si, por otra parte, esta capacidad natural es una potencia racional, que es, como señalaba, potencia de contrarios, en tal caso, la actividad y la costumbre no sólo pueden engendrar la virtud, sino también su contrario, el vicio, pues al igual que practicando la justicia nos hacemos justos, haciendo actos injustos la injusticia se convertirá en modo de ser habitual.

Puede objetarse que estas consideraciones son ociosas, puesto que el que hace actos justos ya es justo y ya practica la justicia. Pero Aristóteles añade que el hombre virtuoso no sólo obra lo que debe, sino que lo hace con una cierta disposición, indicando así que en la determinación de la acción virtuosa hay un aspecto subjetivo y otro objetivo. Para que una acción sea virtuosa desde un punto de vista subjetivo es necesario que cumpla tres requisitos: que el que actúa lo haga con conocimiento, que lo haga con elección y eligiendo las acciones por ellas mismas y, finalmente, que lo haga con una disposición firme y estable *(Et. Nic.* 1105 a 17-b 1).

Hasta el momento Aristóteles ha explicado cómo se adquiere la virtud (y su contrario, el vicio), pero todavía no sabemos «qué es». Para responder a esta cuestión, Aristóteles considera que en el alma hay pasiones, facultades y modos de ser *(Et. Nic.* II, 5). Las primeras son estados del alma acompañados de placer y dolor; las segundas son esas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones; los modos de ser, finalmente, son aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Las virtudes y los vicios, señala Aristóteles, no son ni pasiones ni facultades, pues, por una parte, ni la bondad ni la maldad pueden predicarse de las pasiones y las facultades y, por otra, está claro que no elegimos ni nuestras pasiones ni nuestras facultades. Por exclusión se llega a la conclusión ya señalada: las virtudes son modos de ser que consisten en dirigir la conducta de acuerdo con una regla que apunta al término medio.

La teoría aristotélica del término medio no ofrece un criterio para distinguir entre acciones éticamente buenas y malas, sino para diferenciar entre disposiciones estables buenas y malas, o sea, entre virtudes y vicios. La teoría del término medio determina el aspecto objetivo de la acción virtuosa: elegimos correctamente cuando se forma en nosotros el hábito de elegir lo mejor conforme a regla *(i. e.* cuando elegimos racionalmente —dianoéticamente— pues el conocimiento de lo mejor procede de la razón: es «según razón»). Y «lo mejor», piensa Aristóteles, es el término medio óptimo, no en sentido aritmético, sino con respecto al sujeto que actúa y las circunstancias en las que lo hace:

> Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros *(Et. Nic.* 1106 b 1-7).

Por otra parte, aunque se trate de un término medio, desde el punto de vista de lo mejor y del bien se trata de un extremo, lo cual indica que no pueden distinguirse grados de bondad, pero sí de maldad: hay una sola manera de ser buenos, muchas de ser malo. Por ejemplo: no cabe cometer adulterio o ser injusto o desenfrenado apuntando al término medio, tampoco hay término medio de la virilidad o de la moderación, que son, a su vez, términos medios. Las acciones que no son un «extremo», que no coinciden con lo bueno y lo mejor, no son más o menos buenas, sino más o menos malas:

> Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas esas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problemas de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término

> medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio *(Et. Nic.* 1107 a 7-26).

Desde el punto de vista ético las virtudes dianoéticas más importantes son las prácticas y, más en concreto, la *phrónesis,* que es una virtud dianoética que se ejerce sobre el campo ético, en tanto que es la encargada de determinar el punto medio óptimo que no peque ni por exceso ni por defecto.

Sin embargo, aunque irrelevantes desde el punto de vista ético y político, las virtudes dianoéticas más elevadas son las contemplativas, pues a ellas corresponde la más alta actividad del hombre, la *sophía,* virtud dianoética suprema, que se articula en otras dos virtudes: *nous* o intuición intelectual (que es el hábito de captar intuitivamente los principios más generales) y *episteme* o ciencia demostrativa (que es el hábito de hacer demostraciones a partir de los principios más generales). Así pues, si la felicidad consiste en una actividad del alma conforme a la virtud «mejor y más excelente», y si esta es la *sophía,* habrá que concluir que la felicidad reside en una vida libre de preocupaciones materiales (Aristóteles reconoce que sin una cierta cantidad de bienes materiales es imposible ser feliz) y dedicada a la *sophía:*

> Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer la intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho *(Et. Nic.* 1117 a).

Parece así que se recuperan posiciones platónicas: el ser humano encuentra en la vida teórica su más acabado cumplimiento (su *telos).* Sin embargo, en el mismo Aristóteles también pueden encontrarse textos en los que la primacía de la vida contemplativa se quiebra para dar paso al sentido más originario de *eudaimonía:* es feliz aquél al que, en un medio de escasez y penuria, «le van bien las cosas».

> Sea, pues, la felicidad un bien vivir con *arete,* una autarquía de la vida, o la vida más agradable con seguridad, o la prosperidad de cosas y cuerpos, con poder de guardarlos y disponer de ellos, pues una de estas cosas, o varias, casi todos están de acuerdo en que es la felicidad. Y si tal cosa es la felicidad, es preciso que de ella sean parte la nobleza, los muchos amigos, los amigos buenos, la riqueza, los hijos buenos, los muchos hijos, la buena vejez y, además, las virtudes corporales como la salud, la belleza, el vigor, la estatura, la fuerza para la lucha, la fama, el honor... *(Ret.* 1360 b 14-23).

Ahora bien, estas cosas no están en nuestro poder, sino que dependen en gran medida de la suerte. La felicidad tiene algo que ver con la buena fortuna:

> ... no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran absolutamente depravados o, siendo buenos, hubiesen muerto.

La felicidad «parece necesitar también» de esta clase de buena fortuna. Mediante cierto aprendizaje y estudio pueden alcanzarla los que no están incapacitados para la virtud, y es mejor ser feliz así, «mediante cierto aprendizaje y estudio», que por la fortuna. En tal caso «es razonable que sea de esta manera, ya que las cosas naturales son por naturaleza del modo mejor posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte o de cualquier causa y principalmente la mejor»; además, «sería un gran error dejar a la fortuna lo más grande y hermoso» *(Et. Nic.* 1099 b 4-25), que no puede tener una causa de menos valor, la fortuna. Aristóteles rechaza que la fortuna sea la causa eficiente de la felicidad, pero admite que en ella intervienen factores irracionales muy difíciles de aprehender conceptualmente. Por esto también critica a quienes defienden que la felicidad es absolutamente indiferente frente a los avatares de la fortuna, porque la felicidad, argumentan, consiste en poseer determinada condición ética, ella misma estable incluso bajo las condiciones más adversas. Pero para Aristóteles la felicidad no es simplemente una *hexis,* pues alguien puede poseer una condición virtuosa, pero estar dormido o inactivo todo la vida, y nadie diría de él que es feliz. La felicidad es una actividad, las actividades se desenvuelven en el mundo, y el mundo puede frustrar la capacidad para actuar bien, como le sucedió, por ejemplo, a Priamo. Es cierto que el que es «verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias» *(Et. Nic.* 1101 a 1), pero no lo es menos que hay circunstancias en las que las desgracias son «grandes y muchas», y que sería absurdo llamar feliz al que las sufre.

¿No podría pensarse entonces que quien lleva una vida filosófica es radicalmente feliz, al margen de las circunstancias del mundo, gobernadas por la fortuna, puesto que la contemplación es la actividad máximamente autárquica? Los textos del libro X de la *Etica Nicomáquea* en

los que Aristóteles explora la vida contemplativa han sido muy discutidos e incluso hay autores que con sólidas razones filosóficas y filológicas sostienen que se trata de páginas de un Aristóteles juvenil todavía muy influido por Platón, indebidamente agregadas a un texto de madurez como es la *Etica Nicomáquea.* La superioridad de la actividad contemplativa radicaría en que es fin en sí misma y es en esta medida la actividad máximamente «ociosa», mientras que las actividades propias de las virtudes prácticas se ejercitan siempre con vistas de algo otro: «nadie guerrea por el guerrear mismo» y la actividad del político produce «aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para quien la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella». Concluye Aristóteles:

> Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto *(Et. Nic.* 1177 b 16-26).

Sin embargo, añade Aristóteles, tal vida «sería demasiado excelente para el hombre». El ejercicio de las virtudes contemplativas es propio del elemento divino que habita en nosotros, pues se trata, en efecto, de la actividad característica de la divinidad máxima, el motor inmóvil que mueve sin ser movido (cfr. *Mtf.* XII, 7).

Mas a propósito de tal divinidad Aristóteles no habla de *praxis,* sino de *diagógé,* palabra que menta un discurrir o un transcurrir, bien sea en sentido físico (por ejemplo, el transporte o la conducción de reses, naves, mercancías...), bien sea en sentido figurativo y en este caso referido a actividades mentales o a la vida. La vida humana es en sentido estricto un «hacer»; el motor inmóvil no hace, sino que, en sentido figurado, «disfruta» de una forma o de un estado de vida. Por otra parte, *diagógé* también significa «distracción» o «entretenimiento».

> Y su *diagógé* [la del motor inmóvil, divinidad máxima] es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer... *(Mtf.* 1072 b 14 y ss.).

Aristóteles ejemplifica con «estar despiertos», «percibir» y «pensar», pues estas son las formas de actividad pura a nuestro alcance (y, además, sólo «por un breve intervalo de tiempo»). Estar despiertos, percibir y pensar son actividades puras y máximamente ociosas porque son movimientos que no desembocan en nada distinto de ellos mismas, sino que encuentran en sí mismos su propia consumación. En dos palabras, en sentido figurado podemos decir que dios se distrae o se entretiene en un movimiento de este tipo, que no desemboca en nada distinto de él mismo y que, en consecuencia, no necesita variación. Aquí residiría la máxima felicidad. Pero este movimiento total y radicalmente ocioso no es posible para nosotros en tanto que somos seres perecederos:

> No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple, sino que también hay algo de otra índole en nosotros por cuanto somos perecederos, de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambos, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no sólo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento. El cambio de todas las cosas nos es dulce, como dice el poeta... *(Et. Nic.* 1-154 b 20 y ss.).

Es cierto que esta vida contemplativa y divina es la más elevada por ser máximamente autárquica y autosuficiente, pero cuando cuando Aristóteles habla de autarquía no se refiere a la autosuficiencia solitaria:

> ... no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y los conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social *(Et. Nic.* 1097 b 7-11).

La vida humana es una vida política. Por esto Aristóteles, en contra de Platón, distingue entre los filósofos (Tales, Anaxágoras...) hombres casi divinos que han realizado el ideal de la vida contemplativa, «... que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos» *(Et. Nic.* 1141b 7-8), y los políticos como Pericles, hombres prudentes que saben gobernar la *polis* porque «pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres» *(Et: Nic.* 1140 b 9).

LA POLIS Y LA VIDA POLÍTICA

Aristóteles define al hombre como un «animal político»:

> ... el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política *(Pol.* 1278 b 19-25).

La autosuficiencia perfecta que la divinidad alcanzaba en su autárquica contemplación no está al alcance de los hombres. Que el hombre sea por naturaleza un animal político quiere decir que no se basta a sí mismo para vivir: quien no necesita nada porque es autosuficiente, «no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» *(Pol.* 1253 a 30).

En primer lugar, el hombre necesita de la mujer para tener descendencia; pero el hombre y la mujer, matiza Aristóteles, no sólo cohabitan «por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida» *(Et. Nic.* 1162 a 21), dando así lugar al grupo doméstico *(oikía),* para la satisfacción de las necesidades cotidianas (cfr. *Pol.* 1252 a 26-b 15). A partir de esta forma primaria y primitiva de sociedad se forman las aldeas («...la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea...», *Pol.* 1252 b 15) y por unión de éstas surge la *polis;* sólo ella posee el «extremo de toda suficiencia»:

> La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero ahora existe para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es fin de ellas, y la naturaleza es fin *(Política* 1252 b 31 y ss.).

Porque no se trata simplemente de «vivir», sino de «vivir bien», y ello, de acuerdo con el Estagirita, sólo se consigue en la *polis.*

Sin embargo, a Aristóteles no se le escapaba que en las ciudades realmente existentes, en la Grecia turbulenta en la que él vivió, no se vivía bien. No hay que olvidar, en efecto, que la reflexión política aristotélica se desenvuelve en un contexto de crisis. Crisis ya había habido muchas, lo nuevo es que ahora se ve acompañada de una conciencia de crisis con sus correspondientes manifestaciones artísticas e intelectuales; y en algún sentido la reflexión política aristotélica puede considerarse como una de estas manifestaciones de la aguda crisis que atravesaba *la polis* clásica.

En Atenas entra en crisis el modelo democrático de *polis;* por *demokratía* hay que entender el gobierno mediante el voto mayoritario de todos los ciudadanos que se verifica en la Asamblea y en los Tribunales. *Demokratía* es el gobierno del *demos,* pero esta palabra indica tanto la totalidad del cuerpo de ciudadanos reunidos en la Asamblea como las clases o estratos más pobres de la *polis.* Cuando Platón y Aristóteles hablan de «democracia» suelen referirse al gobierno de los pobres sobre los ricos. Los demócratas pretendían que su *polis* disfrutara de la mayor libertad *(eleuthería)* posible; Platón, por ejemplo, critica a la democracia señalando que en ella todos, ciudadanos, metecos, extranjeros, esclavos, mujeres e incluso animales «están llenos de *eleuthería» (Rep.* 562 a-564 a). Como el debate público constituía una parte esencial del proceso democrático, un ingrediente importante de la libertad democrática era la libertad de palabra, la *parrhésía.* Por otra parte, dado que todos los ciudadanos tenían un voto igualitario, la democracia ateniense se caracterizaba por la *isonomía* o igualdad ante la ley y por la *iségoría* o igualdad de derechos para hablar libremente. Para Aristóteles, sin embargo, la justicia distributiva, que debe presidir la organización de la *polis,* no supone una igualdad aritmética, sino proporcional: sería injusto dar más al que merece menos y menos al que merece más (cfr. *Et. Nic.* V, 3-4). Otro rasgo importante de la democracia era el imperio de la ley: debe gobernar ella y no los «mejores hombres», como sostenían los partidarios de la aristocracia y como también defendía el Platón de la *República.*

Aristóteles toma el problema exactamente en el punto en el que Platón lo dejó: parte directamente de que deben gobernar las leyes porque en la actualidad no existen «hombres excelentes superiores en todo» (cfr. *Pol.* III, 15-16). Estando la ciudad compuesta por iguales lo justo es «gobernar y ser gobernados sucesivamente», y esto ya implica ley, puesto que hacer las cosas por orden es ley *(Pol.* 1287 a 15 y ss.). Por otra parte, la ley es «razón lejos del deseo» y el deseo corrompe incluso a los mejores hombres; Aristóteles sabe «que los que desempeñan magistraturas políticas suelen obrar muchas veces por despecho o por favor» *(Pol.* 1287 a 38). Todo este planteamiento presupone implícitamente que la ley ordena realizar acciones «justas y hermosas».

Aristóteles reconoce que la *polis* tiene necesidades defensivas y que exige la división de tareas y la solidaridad económica: en contra de lo que pensaba Platón, que aspiraba a una ciudad lo más unitaria posible, para Aristóteles la ciudad «es por naturaleza una multiplicidad» (cfr. *Pol.* II, 2). Sin embargo, el fin de la *polis* no es ni la defensa común ni la organización de los intercambios, sino la justicia. Algo más arriba citaba un texto en el que Aristóteles afirmaba que aquel que es plenamente autosufi-

cíente no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios; el pasaje continúa de la siguiente manera:

> Es natural en todos la tendencia a la comunidad tal [la *polis],* pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo *(Pol.* 1253 a 29-38).

El fin de la *polis,* en definitiva, no es la convivencia, sino realizar «acciones hermosas» (cfr. *Pol.* 1280 b 29-1281 a 4). Desde este punto de vista, ética y política van de la mano, pues tanto una como otra buscan el bien supremo, aquel que es querido por sí mismo y por el que se desean los demás; la única diferencia radicaría en que la primera lo quiere para el individuo, mientras que segunda lo busca para toda la colectividad, pues si el fin supremo de la *polis* es la justicia y la realización de acciones hermosas, es obvio que la *praxis* política consistirá en la ordenación de todas las actividades de la *polis* con vistas a alcanzar tal fin supremo. En el apartado anterior citaba un texto en el que Aristóteles señalaba que el conocimiento del bien querido por sí mismo y por el que se quieren todos los demás tendrá «una gran influencia sobre nuestra vida. ¿Qué ciencia o qué facultad se ocupa de investigar este bien supremo?:

> Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del nombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades. Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política *(Et. Nic.* 1094 a 26-b 10).

Idealmente, la reflexión política de la época clásica se caracterizaba por mantener la continuidad entre ética y política: la primera investiga las condiciones que debe satisfacer un sujeto para ser feliz, mientras que la segunda, de manera estrictamente paralela, se ocupa de cómo debe estar ordenada la *polis* para que sus ciudadanos sean felices. Sin embargo, aunque Aristóteles participa de este ideal, en sus reflexiones políticas también cabe observar una serie de elementos que al menos tendencialmente apuntan a la constitución de la política como un saber autónomo al margen del ideal ético de felicidad. Se trata de un punto de vista que será teorizado explícitamente en la filosofía helenística: en tanto que teoría y práctica de la vida feliz la reflexión ética queda reducida al ámbito privado y la política, por su parte, se ocupa de las técnicas que debe seguir cualquier régimen que desee conseguir estabilidad y duración.

La reflexión política aristotélica está surcada por un profundo realismo político, que se manifiesta particularmente en su investigación del régimen mejor. Desde esta perspectiva realista se busca, como en las investigaciones más propiamente éticas, un término medio, la *politeía,* que se sitúa entre dos extremos igualmente malos: la oligarquía o gobierno de unos pocos y la democracia o gobierno de la mayoría. Como los pocos son los ricos y la mayoría los pobres, la *politeía* es un término medio entre el gobierno de los ricos y el de los pobres: el gobierno de las clases medias:

> ... los ciudadanos de las clases medias son los más estables de la ciudad, porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar viven en seguridad *{Política* 1259 b).

Este texto contrasta con el ideal de la reflexión política clásica: la política ya no mira a la felicidad de los ciudadanos, sino a la estabilidad y a la seguridad de la *polis.* Lo cual supone, a su vez, una profunda desconfianza frente a la capacidad de los hombres para vivir felizmente en comunidad en el seno de la *polis,* incluso una concepción negativa de la misma naturaleza humana. Con Aristóteles el miedo comienza a entrar en el campo de la reflexión política, el miedo que nace ante una situación que se desmorona inevitablemente: la *polis* clásica. En sentido estricto, Aristóteles teme que los continuos cambios que nacen del enfrentamiento entre «pobres» y «ricos» para hacerse con la hegemonía sobre el Estado acaben por destruir la misma forma del Estado[42].

Realmente, utilizar en el presente contexto la palabra «Estado» es un anacronismo y con más precisión habría que hablar de *politeía.* Por una parte, *politeía* es la palabra que Aristóteles utiliza para referirse al go-

[42] Cfr. G. E. M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo,* Barcelona, Crítica, 1988, pp. 336 y ss.

bierno de las clases medias; pero por otra cabría traducirla por «constitución», no el sentido del documento escrito que recoge los deberes y derechos fundamentales, sino en el más amplio y difuso del conjunto de leyes (escritas y no escritas) y de costumbres que gobiernan la vida política. En un tercer sentido, todavía más amplio, *politeía* puede significar «modo de vida»: Isócrates, por ejemplo, la define como la verdadera alma de la ciudad (VII, 14) y el mismo Aristóteles afirma que cuando cambia la *politeía* la *polis* ya no es la misma, y no sólo porque se modifiquen las leyes, sino más bien porque en tal caso se vivirá de otra manera. En la época helenística se vivirá de otra manera, el «modo de vida» ya no será el mismo que en la *polis.*

En cierto sentido, lo que hoy en día se denomina «Estado» era para los griegos el instrumento del *politeuma* o cuerpo de ciudadanos que tenían el poder constitucional de gobernar. Si el *politeuma* está constituido por la mayoría de los ciudadanos (los pobres) nos encontramos con la democracia; si lo está por unos pocos (los ricos) surge la oligarquía, esa forma de gobierno en la que el derecho a participar en la vida pública dependía de unos requisitos de propiedad y que, en consecuencia, privaba a la mayoría (los pobres) de todo poder.

El cuerpo de ciudadanos que poseen plenos derechos políticos *{politeuma)* es «dueño, en todos los aspectos, de la *polis; politeuma y politeía* son lo mismo» *(Política* 1278 b 10-11), pues la Constitución *es* el gobernante o gobernantes (que pueden ser uno, pocos o muchos). Desde el punto de vista teórico de la reflexión política clásica se supone que el gobernante o gobernantes deberían gobernar en interés de todos los miembros de la *polis.* Pero la perspectiva realista obliga a reconocer que no es así: Aristóteles deja claro en muchos pasajes de la *Política* que suele suceder que los gobernantes gobiernen en beneficio de su propio interés o de su clase: los ricos en beneficio de los ricos, los pobres en beneficio de los pobres. Dado este planteamiento, no puede extrañar que los griegos se enzarzaran en enfrentamientos fratricidas por conseguir el control del «Estado». Ante esta situación, Aristóteles pide estabilidad y seguridad o lo que es lo mismo: que cese la lucha en la que los griegos se estaban desangrando.

Desde esta perspectiva «realista», que toma en consideración el trasfondo histórico sobre el que se entreteje la reflexión política de Aristóteles, sus consideraciones sobre la *polis* ideal pueden entenderse como un ejercicio de utopismo deseseperanzado. La *polis* ideal aristotélica es sobre todo un elemento de contraste con respecto al cual juzgar las ciudades realmente existentes. Esta *polis* sí hace referencia a la felicidad y no a la seguridad y la estabilidad, como sucedía en la propuesta realista. El razonamiento de Aristóteles es en estos momentos estrictamente simétrico a de la Etica, donde Aristóteles había establecido que los bienes pueden ser de tres tipos: externos, corporales y espirituales. De acuerdo con la Etica los dos primeros deben estar en función de los últimos; paralelamente, la *polis* ideal debe ocuparse y estar provista tanto de bienes externos como corporales, pero de un modo limitado y exclusivamente en función de los espirituales, en los que reside la felicidad.

Pero lo peor que puede pasar a una *polis* no es dejar de realizar este ideal, ni tan siquiera el tener un régimen político u otro, sino estar sometida a continuas sediciones y revoluciones. A lo largo del libro VII de la *Política* Aristóteles estudia cómo se producen las sublevaciones y cómo evitarlas. El origen común de todas ellas es la desigualdad:

> Los unos se sublevan por aspirar a la igualdad si creen que, siendo iguales, tienen menos que otros que tienen más que ellos; los otros por aspirar a la desigualdad y a la supremacía si creen que, siendo iguales, no tienen más, sino igual o menos *(Política* 1302 a).

En estos momentos no interesa el problema ético de la justicia o injusticia de estas aspiraciones, sino exclusivamente conocer las causas de las sublevaciones para así poder elaborar estrategias técnicas (al margen de exigencias éticas) para evitarlas. En dos palabras, se ha pasado de la felicidad y la justicia a la duración y la estabilidad como criterio para decidir la bondad o maldad de un régimen: ya no se busca «lo bueno y lo mejor», sino lo menos malo. En este contexto irrumpe la filosofía helenística con una serie de problemas y planteamientos relacionados con el nuevo «modo de vida» que surge tras la desaparición de la *polis* clásica.

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFÍA DEL HELENISMO

Capítulo 4

EL PRIMER HELENISMO

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA ÉPOCA HELENISTA

Desde un punto de vista histórico, el mundo helenístico conoce dos fases, griega y romana, que forman sin embargo un todo homogéneo en muchos aspectos. Sus comienzos aparecen muy ligados a la figura de Alejandro: a la unificación de Grecia y a las expediciones y conquista de Oriente. Tras su muerte encontramos una serie de dinastías fuertemente establecidas, descendientes de sus generales. Los Seléucidas gobernaban gran parte de lo que había sido el Imperio Persa en Asia, los Tolomeos Egipto y los Antigónidas Macedonia. Una cuarta dinastía, los Atálidas de Pérgamo, se extendió por Asia Menor a expensas de los Seléucidas y se engrandeció al obtener el favor de Roma. En el año 212, Roma empezó a participar activamente en el mundo helenístico, acabando por absorber todo el ámbito geográfico mediterráneo. El último Estado independiente, Egipto, llegó a su fin en el año 30 a. C.

El verbo *hellenizen* significa «hablar griego» y el primer ejemplo que tenemos de su utización se aplica a bárbaros, más exactamente a individuos de lengua materna no griega que en contacto con los helenos habían adoptado el griego como segundo idioma (Tucídides, II, 68, 15). Los *Hechos de los apóstoles* (6, 1) utilizan el sustantivo *hellenistés* para referirse a los judíos que habían cambiado su lengua materna por el griego. Es muy probable que la palabra pasara de esta acepción lingüística a otra más general de carácter cultural, de acuerdo con la cual «helenismo» designa un fenómeno de aculturación: individuos de cultura no griega, esto es, orientales, que adoptan la cultura y la forma de vida griegas. En este proceso, decía, fue fundamental la figura de Alejandro, pues como señala Plutarco «mezcló, como en una crátera de amistad, las vidas, las costumbres, los matrimonios, los hábitos, y ordenó a cada uno considerar al

universo como su patria» *(De la fortuna y la virtud de Alejandro Magno* 328 d-329 c). Realmente, parece que las intenciones de Alejandro se limitaron a buscar la asociación entre macedonios y persas, y que la afirmación de Plutarco debe entenderse más bien desde el trasfondo de un cosmopolitismo de origen estoico. En cualquier caso, es cierto que surge un nuevo clima social que hace que la problemática filosófica de Platón y Aristóteles pierda interés y que nazcan nuevas cuestiones.

Dentro de este nuevo clima quizá el factor más importante sea la desaparición de la *polis;* también por estas fechas mueren Aristóteles (último defensor de la *polis* en el plano de la teoría filosófica) y Demóstenes (que es el último defensor de la *polis* en el plano de las praxis política). En cierta ocasión, en Opis, Alejandro oró por la *homonoia* entre todos los pueblos y por una comunidad conjunta de macedonios y persas, rebasando las fronteras nacionales y considerando una hermandad de todos los hombres en la que no habría ni griegos ni bárbaros. La *polis* ha muerto y con ella el hombre entendido como animal político: mientras que para Aristóteles el hombre es un *zóon politikón,* para los estoicos, por ejemplo, es un *zóon koinikón,* no un animal político, sino un animal social. Frente a la *polis* surge la idea de *oekumene:* mundo común de hombres civilizados que hablan griego; un mundo que simultáneamente se unifica y se desgarra, en la medida en que los hombres pierden los lazos que les unían inmediatamente a su *polis.*

Los primeros pasos en esta dirección los dio Filipo de Macedonia; pero con Alejandro Magno el fenómeno es total, pues la *polis* estaba en contradicción con su ideal de una monarquía universal divina. Tras la muerte de Alejandro los griegos intentaron recuperar la hegemonía perdida, pero fueron derrotados por tierra en Cranón y por mar en Amargos; se perfila entonces una nueva sociedad en la que desaparece la categoría política fundamental que Platón y Aristóteles habían teorizado, mitificado, hipostasiado y sublimado, reemplazada por formas monárquicas de gobierno en las que se entremezclan tradiciones macedónicas y persas.

En la época anterior a Alejandro la monarquía macedónica expresaba su carácter nacional en la misma titulación real: «X... hijo de Z, rey de los macedenios»; de los macedonios y no de Macedonia porque en aquella época no existía un «Estado indepediente» de una comunidad humana concreta. Sin embargo, en Oriente, de acuerdo con el modelo de la realeza aqueménida, Alejandro será el «rey Alejandro»; de igual modo sus sucesores serán el «rey Antígono», el «rey Seleuco» o el «rey Ptolomeo», reyes no de un pueblo o con un pueblo, sino «reyes» sin

más, sin calificativos étnicos: no hay Estado independientemente de la persona del rey[1].

Entiéndase correctamente: las *poleis* continúan existiendo; de hecho, el ámbito de vida de los helenos continuaba siendo la *polis.* Lo que pierde vigor es la *polis* como institución política: «Apuntemos desde ahora que las *poleis* comprendidas en los límites de un reino no podían en modo alguno gozar de su libertad *(eleuthería),* en su sentido clásico de soberanía: frente a la única soberanía real, podían como mucho pretender una autonomía municipal, y sus ciudadanos no son ciudadanos del reino, noción que resulta inconcebible. El Rey tiene derecho de vida o muerte sobre hombres que, tanto helenos como bárbaros, no son más que subditos; tiene también derecho a disponer de sus ingresos por explotación fiscal, y derecho a legislar para ellos»[2].

Para los griegos de la época clásica había un paralelismo entre el *nomos* que cabía observar en la naturaleza, particularmente en la bóveda celeste, y el que debía regir la vida en común en el seno de la *polis.* La *polis* también es *kosmos,* palabra que no sólo significa universo o mundo, sino también orden, conveniencia u organización. Existe, pues, un *nomos* que rige el *kosmos,* esto es, el orden del universo y de la *polis* y hay, por tanto, una armonía entre lo *thései* y lo *physei,* entre lo dispuesto o instituido y lo que es conforme a la *physis* o naturaleza. Sin embargo, a finales de la época clásica y a comienzo- del mundo helenístico aparecen un conjunto de procesos que relativizan este *nomos.* Me limitaré a señalar dos particularmente relevantes desde el punto de vista intelectual.

Por una parte, los conflictos sociales en Atenas, que condujeron a continuos cambios constitucionales, reflejo de la contraposición entre el concepto de *isomoiría* (participación igual, suerte común) y el de *eunomía* (legalidad: que tiene buenas leyes y las cumple); en torno al primero de estos conceptos se articula el modelo constitucional del partido democrático, mientras que el de la oligarquía toma pie en el segundo de ellos. Pero esto supone la ruptura de la armonía entre «lo dispuesto» y «lo que es conforme a la naturaleza», puesto que si el programa de la *eunomía* se legitima en torno a una constitución articulada sobre los conceptos de *nomos* y *kosmos* (esto es, en torno a un orden natural), el de la *isomoiría* lo hace sobre los principios de una construcción de la comunidad política. Esta divergencia supone la quiebra de la unidad entre *logos* y *nomoi,*

[1] **Cfr. E. Will, «El mundo helenístico», en E. Will, C. Mossé, P. Goukowsky, *El mundo griego y el oriente. Tomo II: El siglo w y la época helenística,* Madrid, Akal, 1998, pp. 381 y ss.**
[2] **ídem, p. 383.**

pues revela que hay al menos dos *logoi* y dos *nomoi:* el del partido democrático y el de la oligarquía.

Por otra parte, la literatura etnográfica surgida desde Heródoto también contribuye a relativizar el *nomos,* pues pone de manifiesto que la *physis* de los hombres es la misma y que el *nomos* político descansa en convenciones. El hombre puede sentirse unido a todos los demás hombres en tanto que todos comparten la misma *physis* y comienza a reconocer que ser de una *polis* o de otra es puramente accidental o incluso convencional; recuérdese a este respecto esas razones para la *homonoía,* características del mundo helenístico, que son las ciudadanías honorarias y los procesos de *isopoliteta.* «Hombre» y «ciudadano» dejan de ser palabras sinónimas y los ciudadanos pasan a ser considerados subditos, como consecuencia directa de la concepción patrimonialista característica de las monarquías helenísticas: ahora no se transmite la realeza como función, sino el mismo reino como un bien. Las nuevas formas de organización política y social características del helenismo se desenvuelven al margen de la voluntad de los hombres. La política pierde sus raíces éticas comunes a todos los ciudadanos y se profesionaliza: sólo está al alcance de unos pocos. Se pasa de la 'virtud' a la 'habilidad política' y frente al ciudadano se erige un cuerpo de esclavos, libertos y eunucos que asume tareas funcionariales. Todo ello hace que el hombre pierda interés por la política: en el mundo helenístico una vida feliz ya no es necesariamente una vida política. La filosofía helenística teorizará explícitamente esta actitud.

La reflexión filosófica ya no es estrictamente racional, más exactamente: la misma filosofía es muy consciente de los límites de la racionalidad, y asimismo de que estos límites son de carácter religioso. Cuando Flavio Josefo identificó a los saduceos con los epicúreos, a los fariseos con los estoicos y a los esenios con los pitagóricos, fue muy consciente de que por detrás de la diversidad de perspectivas se escondía una misma preocupación metafísica y moral: cómo ser felices en un mundo que se derrumba. La religión griega siempre se había caracterizado por su tolerancia y facilidad para integrar las divinidades extranjeras. Ahora, entre la época de Alejandro y *la pax romana,* el proceso se acentúa. En el período clásico ya se habían divinizado y tenían culto nociones abstractas (como la Paz o la Concordia) que pretendían consolidar, vía sacralización, determinados ideales políticos. En el mundo helenístico, caracterizado por constantes guerras y turbulencias, sube a los altares *Tyche:* no la fortuna como expresión de la voluntad incomprensible de los dioses, sino como manifestación de la profunda inestabilidad de las cosas de este mundo; diosa voluble a la que se rinde culto en un intento de dominarla, de conseguir en definitiva seguridad metafísica y escatológica en un contexto donde todo parecía escaparse de las manos. La filosofía helenística está dentro de este clima.

* * *

Suele aceptarse que la filosofía helenística puede dividirse en tres grandes escuelas: estoicos, epicúreos y escépticos, lo cual no deja de ser una notable simplificación. En primer lugar, porque sugiere que estamos ante corrientes de pensamiento homogéneas, lo cual no es del todo cierto. Sin embargo, en la medida en que la filosofía de esta época tiene un tono marcadamente polémico no es extraño que dentro de cada escuela se acentúe lo común y tiendan a olvidarse las diferencias. Por la misma razón, si ahora no atendemos a cada escuela en particular sino a todas ellas en conjunto, tampoco sorprende que se acentúen las diferencias entre las tres escuelas y se pase por alto lo mucho que tienen en común. Porque este es un fenómeno muy característico de la filosofía helenística, a saber, la absoluta preponderancia que tienen las escuelas frente a los autores particulares, hasta el punto de que muchos de ellos no han sido interpretados en sí mismos, sino en tanto que miembros de determinada escuela[3].

Epicúreos, estoicos y escépticos entienden que la filosofía se dirige al hombre concreto e individual que, en alguna medida, pasa a ocupar el puesto antes reservado a la *polis* y a la religión de la *polis.* La filosofía ofrece nuevos contenidos para la vida espiritual, ilumina la conciencia, enseña al hombre a vivir y a ser feliz: la preocupación filosófica del helenismo es predominantemente ética y las especulaciones filosóficas de otro tipo se subordinan a este interés práctico. Hay una concepción terapéutica de la filosofía y los filósofos helenistas comparan su arte con el del médico[4]. Epicuro, por ejemplo, señala que es vacía toda filosofía que no se ocupe de los males de alma: así como hay un arte médico que trata los males del cuerpo, también hay una fílosofía que sana los sufrimientos del alma (cfr. frg. 221 Us.). Sexto Empírico finaliza sus *Esbozos pirrónicos* (III, 280-281) de la siguiente manera:

[3] Cfr. W. Wieland, «Einleitung», *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Antike,* Stuttgart, Reklam, 1978.

[4] Cfr. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Philosophy,* Princeton, Princeton Univ, Press, 1994.

> Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos en los que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves.

El estoico Crisipo, hablando de su arte filosófico, escribe:

> No es cierto que exista un arte llamado medicina, que se ocupa de los males de cuerpo, y que no exista el arte correspondiente referido a los males del alma (S.V.F. III, 471).

Cicerón expresa la misma idea en las *Disputas Tusculanas* (III, 6):

> A buen seguro, la medicina del ánimo es la filosofía, cuyo auxilio no se ha de pedir de fuera, como en los morbos del cuerpo, sino que con todos nuestros recursos y fuerzas debemos trabajar para poder curarnos a nosotros mismos.

La filosofía cura las enfermedades del alma causadas por las falsas creencias y los temores; sus argumentos son con respecto al alma lo que los remedios de los médicos frente a los cuerpos enfermos. No estamos ante una metáfora más o menos decorativa, sino que esta analogía con la medicina tiene una importante función en la filosofía helenística, tanto en el terreno de la investigación como en el campo de la justificación de las diversas teorías ofrecidas, pues ahora no están en juego problemas abstractos, sino un arte de vivir; no importa la *sophía,* sino la *phrónesis:* interesa resolver el problema de la vida.

EPICURO

Epicuro nació en Samos en el 341 a. C. y llegó a Atenas en el 323, el año de la muerte de Alejandro Magno: pudo asistir al fracaso del último intento de volver a la antigua estructuración política. Tras cumplir con sus deberes cívicos regresó a su ciudad natal. Comienzan entonces sus años de aprendizaje y de viajes a lo largo de diversas ciudades de la costa Jonia. En el año 306 se instaló definitivamente en Atenas y fundó su propia escuela, el Jardín, que a diferencia de la Academia platónica o del Liceo aristotélico no era un centro de atracción intelectual o de educación

e investigación superior, sino una especie de retiro espiritual donde se reunían unos amigos para buscar la felicidad cotidiana por medio de la convivencia según ciertas normas y la reflexión de acuerdo con determinados principios.

Con esta intención y en el marco del Jardín Epicuro desarrolló su filosofía a lo largo de 33 años; se trata, como dice Long, de «una extraña mezcla de terco empirismo, metafísica especulativa y reglas para alcanzar una vida sosegada»[5]. Según era tradicional en el helenismo esta filosofía constaba de tres partes:

> Los epicúreos han contado con dos partes de la filosofía, la física y la moral, y han descartado la lógica. Luego, llevados por la fuerza de las cosas a disipar las ambigüedades, a desenmascarar lo falso oculto bajo las apariencias de verdad, han introducido la lógica con otro nombre, lo que ellos llaman estudio del criterio o del canon. Pero consideran esta adición como parte de la física (Séneca, *A Lucillo,* 89, 11).

Canónica

La canónica está muy ligada con la física; es una especie de propedéutica, que frente a la lógica entendida como estudio formal de los tipos de silogismo, de las normas del razonamiento deductivo, etc., enseña las bases elementales del proceso mediante el cual se accede a lo real y se distingue lo verdadero de lo falso. Al considerar el alma como un agregado de átomos diluido por todo el cuerpo, Epicuro unifica y simplifica el mecanismo de la sensación y del conocimiento; desde este punto de vista que rechaza los dualismos «alma/cuerpo» y «sensación/intelección», Epicuro distingue tres criterios de verdad: la sensaciones *(aistheseis),* las afecciones *(pathé)* y las preconcepciones o prenociones *(prolépseis). A* estos tres criterios, los epicúreos añadieron un cuarto: la proyecciones imaginativas del entendimiento *(phantastikaí epibolaí tés dianoías)* (Cfr. D. L. X, 31). «El mecanismo que sustenta lo que podríamos llamar la epistemología epicúrea —escribe Emilio Lledó[6]— se construye sobre los límites estrictos de la corporeidad. No hay criterios metafísicos o apriorísticos que justifiquen el proceso de conocimiento. Epicuro resalta continuamente la primacía de los sentidos como elemento psicológica, genética y epistemológicamente imprescindible en el camino del conocimiento».

[5] A. A. Long, *La filosofía helenística,* Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 30.
[6] *El epicureismo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad,* Barcelona, Montesinos, p. 89.

Entendidas como el testimonio inmediato de los sentidos las sensaciones siempre son verdaderas: son el primer criterio de verdad y en tanto tal es irrefutable; los restantes se fundamentan sobre ellas. La sensación es una afección: algo pasivo que exige la presencia del objeto que la produce; por otra parte, es producto y garantía de la misma estructura atómica de la realidad. En tercer lugar, es irrefutable por que nunca se le puede oponer ni otra sensación homogénea (porque tendría el mismo valor), ni otra sensación heterogénea (porque se referiría a otro objeto), ni la razón (porque ésta depende de la sensación y no viceversa). Diógenes Laercio (X, 329) lo resume con claridad:

> No puede una sensación homogénea refutar a otra, pues tanto la una como la otra tienen el mismo valor [...]. Ni siquiera la razón puede hacerlo, pues todo razonamiento depende de la sensación [...]. El hecho de que hay algo debajo de lo que percibimos, nuestro sentimiento de la percepción, confirma la veracidad de los sentidos. Es un hecho que vemos y oímos, igual que también sentimos dolor. Por consiguiente, hay que partir de los fenómenos para llegar a lo que se oculta tras ellos. Todo nuestro mundo intelectual tiene su origen en la sensación, por incidencia, analogía, semejanzas, uniones, e interviniendo también, en parte, un proceso discursivo.

La representación de los objetos toma pie en las impresiones recibidas, cuya validez requiere confirmarse por la claridad y por la ausencia de contradicciones: de los objetos se desprenden las imágenes, constituidas por átomos sutilísimos, los cuales, formando una especie de efluvio, alcanzan la sensibilidad del sujeto cognoscente. Los sentidos recogen estas imágenes y surgen así los datos de los sentidos, que son la materia de todo juicio mental superior. Epicuro también acepta una segunda clase de «imágenes» que no proceden de las emanaciones de objetos reales, sino que se forman autónomamente por amontonamiento de átomos físicos. Estos átomos, siendo huecos en su interior, se mueven con increíble velocidad y no penetran por los órganos de los sentidos, sino por los poros del cuerpo, llegando al lugar donde reside el pensamiento, siendo así percibidos inmediatamente por nuestro espíritu y provocando en él determinadas representaciones.

Las afecciones son las respuestas inmediatas (de placer o de dolor) del sujeto ante las sensaciones; no informan sobre la naturaleza del mundo exterior, sino que sugieren qué acciones realizar y cuáles evitar: realizar las que proporcionan placer y evitar las que causan dolor. Constituyen un criterio en tanto que lo placentero es verdadero y lo doloroso falso, pues lo primero es natural y lo segundo antinatural. Así como las sensaciones

constituyen el material de la vida intelectual, las afecciones conforman el material con el que se edifica la vida moral.

Las preconcepciones son una imagen mental o un concepto general producido por el recuerdo de impresiones sensibles repetidas de un determinado objeto. Son como ideas generales, el conjunto material por el que organizamos e interpretamos las sensaciones; suponen la fijación mental, en un proceso memorístico, de algunos rasgos de los objetos dado por los sentidos. Se trata, por tanto, de un producto de experiencias particulares anteriores, aunque luego sea previo a otros actos de conocimiento: formada a partir de impresiones sensibles, la preconcepción precede a modo de imagen o molde mental a reconocimientos sucesivos. Son así condición de posibilidad del conocimiento científico y de la comunicación por medio del lenguaje, en la medida en que constituyen la raíz de los juicios que dan lugar a las opiniones, que pueden ser verdaderas o falsas (las opiniones, no las preconcepciones, que lejos de poder ser falsas son criterio de verdad).

El error o la falsedad surgen al referir una preconcepción a una apariencia sensible inadecuada, o bien al emplear palabras que significan una imagen que no se corresponde con el objeto actualmente designado. La causa de ello es la ambigüedad de algunos términos, que surge al asociar falsamente preconcepciones y sensaciones y dar lugar de este modo a un falso predicado. Por esto Epicuro recomienda prestar gran atención al uso de las palabras en su acepción primaria; él creía poder distinguir dos tipos de investigaciones, las que se refieren a las cosas y las que lo hacen a la dicción, y decía poder desentenderse con facilidad de este segundo tipo de investigación.

> En primer lugar conviene ser consciente, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten, podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones, y al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito, o nos quedemos con palabras vacías. Es preciso, pues, que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión *(Carta a Heródoto* 38).

Esta dificultad indica que las preconcepciones no sólo deben ser claras, sino que para ser fiables han de estar confirmadas, es decir, hay que confirmar que referimos la preconcepción a la experiencia sensible adecuada y que utilizamos el lenguaje correctamente.

Vayamos ahora por un momento a los dos conceptos fundamentales de la física de Epicuro: átomos y vacío. ¿De dónde derivan? ¿Por cuál de

los criterios llegamos a su conocimiento, pues no son ni sensaciones, ni afecciones, ni preconcepciones? ¿Es incapaz la canónica de justificar los conceptos fundamentales del atomismo? A resolver esta dificultad se encamina el cuarto criterio introducido por los epicúreos: las proyecciones imaginativas del entendimiento. Con ellas se refieren a un determinado momento en la última etapa del proceso cognoscitivo, mediante el cual la inteligencia puede «proyectar» la existencia de algo no atestiguado por las sensaciones, como es la existencia de los átomos y el vacío. Ciertamente, el estatuto epistemológico de las proyecciones imaginativas del entendimiento parece ser excesivamente *ad hoc,* aunque también puede tratarse del producto de un razonamiento por analogía, como sugiere Lucrecio.

Átomos y vacío

La física de Epicuro es esencialmente democriteana, si bien introduce algunas modificaciones con el objeto de defender al atomismo de las críticas que había recibido (particularmente aristotélicas), así como para integrarlo en su propia concepción filosófica, dentro de la cual es fundamental la perspectiva ética.

Epicuro parte de que nada surge de lo no existente (pues de lo contrario cualquier cosa podría generarse a partir de cualquier otra sin necesidad de ningún germen) y de que nada se destruye en el no ser (en sentido fuerte, *ouk on),* pues si esto fuera así nada existiría ya que tampoco existiría aquello en lo que se disuelven las cosas que cesan de ser (ahora en sentido débil, *me on).* Si nada surge de lo no existente, ni nada se destruye en el no-ser, hay que concluir que el todo o la realidad en su totalidad (id *pan)* fue siempre y será siempre como es ahora.

> Y si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido, al no existir aquello en lo que se disolvían. Desde luego el todo fue siempre tal y como ahora es, y siempre será igual. Porque nada hay en lo que vaya a cambiarse. Pues al margen del todo no hay nada en lo que pudiera ir a parar en su cambio. Por lo demás, el todo consiste en átomos y vacío. Pues la existencia de cuerpos la atestigua la sensación en cualquier caso, y de acuerdo con ella le es necesario al entendimiento conjeturar lo imperceptible, como ya antes he dicho. Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento. Más allá de esto nada puede pensarse, ni por medio de la percepción ni por analogía con lo percibido, en el sentido de que posea una naturaleza completa, que no sea predicado de esto como propiedades o accidentes de las cosas *(Carta a Heródoto* 39-40).

El todo está formado por cuerpos (tal y como lo atestigua la sensación) y por vacío (cuya existencia se infiere por el hecho de que existe el movimiento), y es infinito, pues si fuera finito tendría límites. Ahora bien, teniendo en cuenta que al margen del Todo no se percibe nada, el Todo no puede tener límites, pues entonces existiría el Todo y lo que lo limita, lo cual resulta contradictorio. Si el Todo es infinito, también lo serán sus dos principios constitutivos: átomos y vacío. Los cuerpos, por su parte, son compuestos y son los elementos de los que se forman los compuestos; estos elementos son indivisibles (porque de lo contrario podrían dividirse infinitamente hasta disolverse en el no-ser) e inmutables (no admiten cambios internos). Los cuerpos compuestos, por el contrario, se generan (átomos que se unen) y se corrompen (átomos que se disgregan o se separan): dejan de ser en sentido débil.

De acuerdo con Epicuro (y en este punto comienza a separarse de Demócrito) los átomos tienen tres características estructurales, forma o figura, peso y tamaño:

> Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada, puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por trasposición de elementos en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros *{Carta a Heródoto* 54).

Frente a Demócrito, que admitía la infinidad de tamaños, Epicuro sostiene que los átomos tienen distintas envergaduras, pero no infinitas, ya que ningún átomo puede llegar a ser perceptible por los sentidos. Por otra parte, los atomistas antiguos no admitían el tamaño como característica originaria, sino que la englobaban dentro de la forma entendida como *rusmós,* concepto que indica la idea física de masa y la dirección dinámica del átomo. Para Epicuro, por el contrario, la forma es *skéma,* que apunta más bien a la forma ontológica estática (por esto puede prescindir de la características de orden y posición). Para facilitar su combinación y entrelazamiento en los sistemas atómicos que forman los cuerpos, los átomos tienen distintas formas, en sentido cuantitativo, no cualitativo (pues todos los átomos son de la misma naturaleza).

Si los átomos tienen tamaño y forma podrán distinguirse en ellos partes, pero no separables ontológicamente, sino sólo lógica e idealmente distinguibles. Al margen de su tamaño existen en ellos unas partes mínimas (tó *elákiston)* que responden a un mínimo espacial. Los ato-

mos estarían compuestos por estos mínimos sólo separables lógicamente. Epicuro, pues, distingue entre la divisibilidad matemática y la capacidad física de ser dividido, para responder a ciertas dificultades planteadas por Aristóteles (Cfr. *Carta a Heródoto* 56-59).

Finalmente, los átomos tienen peso que les impulsa a caer y a moverse hacia abajo: por ello están en continuo movimiento; incluso dentro de los mismos compuestos atómicos mantienen una especie de vibración interior. La existencia del vacío es condición de posibilidad del movimiento de los átomos, pues hay que presuponer un espacio que los acoge y les permite reunirse y disgregarse. Epicuro explica las características estructurales del vacío por antítesis respecto de los átomos: el vacío frente al lleno (de ser), naturaleza intangible frente a naturaleza tangible, sin capacidad de hacer o padecer (pues estas son prerrogativas de la corporeidad), incorporeidad frente a corporeidad (pues si el vacío fuera corpóreo, los átomos no podrían moverse a través de él).

A partir de estos elementos estructurales Epicuro explica el nacimiento del cosmos como el resultado de choque de átomos que hace que se origine una vorágine que en su día dio lugar al mundo. Aunque los átomos caen hacia abajo en líneas verticales entrechocan entre sí porque en su trayectoria se producen desviaciones espontáneas. Lucrecio lo explica del siguiente modo:

> : Deseo también que sepas, a este propósito, que cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se produciría entre ellos ni choques ni golpes; así la Naturaleza nunca habría creado nada (III, 216-224).

En todo este proceso no interviene ni la divinidad ni la necesidad, no hay teleología, sino que el *kosmos*, como quiere Lucrecio (IV, 824-842) es producto de azar. En el *De Finibus* (I, 6, 17-21) Cicerón objetó la puerilidad de imaginar un desvío fortuito que ponga en contacto a los átomos, y que si el desvío fuera realmente incausado, significaría el fin de toda ciencia física, cuya obligación es determinar la causa de todos lo fenómenos. Cabe responder que Epicuro estaba más preocupado **por** el hombre que por la naturaleza: deseaba preservar una libertad que no cabía dentro del rígido determinismo del atomismo antiguo. En este sentido, la teoría del parénclesis o desviación espontánea de los átomos adquiere una importancia fundamental, pues esta espontaneidad interna que se concede a los átomos se revela muy útil en la defensa de la

libertad de los individuos, los cuales, a fin de cuentas, no dejan de ser un compuesto de átomos, que sin embargo puede de esta manera escapar del rígido determinismo natural. Mientras que el atomismo de Demócrito está orientado a dotar de un fundamento seguro a su concepción de la naturaleza, el de Epicuro se dirige a ofrecer un fundamento a su ética, como se desprende de su concepción del conocimiento científico.

Esencialismo e instrumentalismo

Por esencialismo se entiende una determinada concepción sobre la función y naturaleza de las teorías científicas opuesta al instrumentalismo. De acuerdo con la perspectiva esencialista los científicos pueden establecer las verdad de las teorías más allá de toda duda razonable; las teorías verdaderamente científicas, desde este punto de vista, describen las esencias o las naturalezas esenciales de las cosas, las realidades que están por detrás de las apariencias. El instrumentalista, por el contrario, sería un convencionalista extremo: para él las teorías no son verdaderas o falsas, sino herramientas más o menos útiles, adecuadas o inadecuadas por relación a los fines perseguidos. En Epicuro ambas posiciones se combinan de una forma sumamente peculiar.

La *Carta a Pitocles* es un breve resumen de la concepción epicúrea de los fenómenos celestes. En sus parágrafos 85-86 se distinguen entre dos tipos de investigaciones: las que admiten un único tipo de explicación (y que están referidas a los asuntos fundamentales, tales como los átomos, el vacío, su relación, etc.) y las que permiten varias explicaciones (las dedicadas a los fenómenos celestes):

> Así pues, ante todo hay que creer que el fin perseguido por el conocimiento de los fenómenos celestes —tanto si los consideramos en su mutua conexión como por separado— no es otro que alcanzar la ataraxia y la firme confianza del alma —lo mismo cabe decir de cualquier otra investigación—; que tampoco hay que forzar una explicación imposible, ni sostener el mismo procedimiento teórico respecto a todas las cosas, sea en el estudio de las formas de vida, sea para poner en claro los demás problemas físicos, como por ejemplo que «el todo está formado por cuerpos y una naturaleza intangible», o que «los elementos son insecables», o cualquier otra cuestión que admita una sola explicación concorde con los fenómenos. Este no es el caso de los cuerpos celestes; al contrario, éstos poseen múltiples causas de su origen y múltiples explicaciones de su entidad que se corresponden con las' sensaciones.

En la *Carta a Heródoto* (79-80) se distingue entre una investigación especializada astrológica y una reflexión que no se encamina hacia los fenómenos celestes en sí, sino hacia la naturaleza y causa de estos fenómenos. La primera de estas investigaciones no contribuye a la felicidad, sino que puede incluso aumentar la turbación. Para conseguir la felicidad hay que centrarse en el segundo tipo de investigación, «más esencial y fundamental». Por otra parte, en el caso del primer tipo de investigaciones (las que versan sobre los solsticios, los ocasos, los ortos, los eclipses, etc.) las explicaciones múltiples logran «precisión suficiente para contribuir a nuestra serenidad y felicidad». A continuación, Epicuro insiste en distinguir entre «lo que es o sucede de un único modo» y «lo que se presenta de varios modos». ¿Por qué se presenta algo, en nuestro caso un fenómeno celeste, de varios modos? La siguiente frase lo aclara: «... y se olvidan que las representaciones dependen de las distancias». Esto es, no podemos examinar directamente los astros —al estar tan sumamente alejados—, sino sólo tomando pie en analogías con las cosas que nos son conocidas. El fundamento de las explicaciones múltiples radica en la analogía con lo que ocurre «a nuestro lado». Ahora bien, la explicación analógica ofrece múltiples soluciones: podemos aceptar unas u otras (Cfr. *Carta Pitocles* 87). Por otra parte, añade Epicuro, los que por detrás de «lo que se presenta de varios modos» intentan alcanzar «lo que es o sucede de un único modo» se afanan inútilmente: «ignoran en qué condiciones no es posible conservar el ánimo sereno». Así pues, por un lado las investigaciones que tienen una única respuesta y que hacen referencia a lo que «es o sucede de un único modo» (por los ejemplos que pone Epicuro sabemos además que se trata de «una investigación más esencial») y, por otro, las investigaciones que permiten una explicación múltiple porque atañen a lo que se presenta de varios modos.

Brevemente, las distinciones de la *Carta a Heródoto* y las de la *Carta a Pitocles* se ensamblan del siguiente modo: A) una investigación más esencial = lo que es o sucede de un único modo = una única respuesta (perspectiva esencialista) B) investigación astrológica más especializada = lo que se presenta de varios modos = explicaciones múltiples (perspectiva instrumentalista). ¿Son los mismos los objetivos de estos dos tipos de investigaciones? En la *Carta a Heródoto* (78) Epicuro afirma que es tarea de la ciencia física (la investigación A) «investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes»; en la *Carta a Pitocles* (85) sostiene que el objeto del estudio de los fenómenos celestes (la investigación B) es alcanzar la ataraxia. Parece, pues, que mientras que A tiene valor en sí mismo, B está orientado exclusivamente a alcanzar la tranquilidad e imperturbabilidad del ánimo. El asunto, sin embargo, no es tan sencillo, puesto que Epicuro añade en la *Carta a Heródoto:*

> ... y precisamente de eso depende nuestra felicidad, de cómo sean las naturalezas que observamos de esos objetos celestes y de cuanto contribuya a la exactitud de este conocimiento *(Carta a Heródoto* 78).

Da la impresión, pues, que todas las investigaciones se orientan a alcanzar la felicidad, lo cual, aunque cierto, no quiere decir que ninguna de ellas tenga valor en sí misma. Si volvemos a la *Carta a Pitocles* y leemos más detenidamente nos damos cuenta de que la felicidad no depende directamente de la investigación de los cuerpos celestes, sino de cómo sean las naturalezas de estos objetos (que los astros no sean seres divinos, sino entidades naturales). La felicidad depende de una investigación astrológica más especializada, pero construida a partir de los datos obtenidos a partir de la investigación de carácter más fundamental y esencial (por ejemplo: que hay átomos y vacío o que nada nace de la nada). Instrumentalismo y esencialismo se combinan con el fin de alcanzar la felicidad.

Los fenómenos celestes se estudian para alcanzar la ataraxia; no interesan en sí mismos y da igual que la explicación ofrecida diga o no diga relación a la verdad, puesto que es un *mero instrumento* del que nos servimos para alcanzar la tranquilidad del alma. Pero, por otra parte, también hay una investigación *esencialista* (más esencial, que dice relación a lo «que es o sucede»), cuya su tarea es establecer las condiciones que permiten una explicación natural de los fenómenos, de la que a su vez depende la tranquilidad del alma. Más aún, si no hubiera esta explicación más esencial, sobre los fenómenos naturales podrían articularse las más extrañas hipótesis, lo que produciría la turbación más absoluta, que es exactamente lo que Epicuro quería evitar.

Los placeres

La ética de Epicuro es hedonista; por hedonismo hay que entender aquella doctrina ética que afirma: 1) que el placer es el comienzo, fundamento, culminación y término de una vida feliz; 2) que la consecución del placer y la evitación de su contrario, el dolor, guía elecciones y rechazos; 3) que no hay otro objetivo transcendente: el placer es el *protón agathón*, el *sumun bonum* de los latinos; 4) que la propia naturaleza de los seres animados fija este criterio básico de conducta. Aristipo de Cirene y Eudoxo de Cnido ya habían defendido estas tesis, y Platón y Aristóteles les habían puesto una serie de objeciones que Epicuro no puede ignorar.

Desde un punto de vista epistemológico los cirenaicos defienden un subjetivismo y un fenomenalismo radical[7]. No podemos decir nada sobre las cosas en sí mismas, pero hay algo de lo que sí podemos estar completamente seguros, a saber, de cómo somos afectados por ellas. Las afecciones *(pathé)* son para cada cual absolutamente evidentes: es totalmente cierto que unas cosas nos proporcionan placer y otras dolor. Placer y dolor son criterios epistemológicos de verdad. Pero este criterio no es común a todos los hombres, lo son las palabras «placer» y «dolor» con las que se designa el efecto de determinadas sensaciones, pero las mismas sensaciones son estrictamente privadas: el placer y el dolor subjetivos y particulares quedan de este modo convertidos en criterios epistemológicos. Si las sensaciones de placer y dolor constituyen el único saber real, sólo ellas podrán ser pauta para nuestro obrar y no obrar. El placer es *telos,* como lo confirma el hecho de que los niños, naturalmente, antes de ser maleados por la cultura y la sociedad, buscan involuntariamente obtener placer y evitar el dolor.

Aristipo distingue tres estados: de placer (que es un movimiento suave comparable al de un barco con viento favorable), de dolor (un movimiento brusco como el del mar agitado por una tempestad) y neutro (que es como la serenidad del mar). Placer es el positivo: en movimiento. La ausencia de dolor no constituye placer, pues éste sería el estado de un durmiente o de un muerto, no el de un hombre feliz. Aristipo da preeminencia a los placeres de los sentidos, pues los placeres corporales son más fuertemente sentidos. Por otra parte, placer es el placer presente, pues sólo él es nuestro; los pasados han perecido y del futuro nada sabemos con seguridad: el recuerdo del pasado y la espera del futuro aún no son placer. Sólo cabe aferrarse al presente y gozarlo intensamente, pues el placer es fin natural y sólo el presente nos pertenece realmente.

De esta concepción del placer como algo estrictamente individual y limitado temporalmente al presente se sigue que todo placer es en sí un bien, sin importar la acción de donde proceda, así como que la bondad y la maldad son relativas a su capacidad para proporcionar placeres: no hay diferencia por naturaleza entre bien y mal, sino debida a la tradición y a la costumbre. En medio de este hedonismo desenfrenado irrumpe, sin embargo, un elemento socrático: sería doloroso cambiar mínimos placeres por grandes dolores. La *phrónesis* realiza esta balance placer/dolor: hay que aferrarse al presente y gozarlo, pero inteligentemente. La inteligencia para evitar toda cosa dolorosa y para gozar de todo placer posible es la virtud del sabio.

[7] **Sobre** los cirenaicos: *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada,* **prólogo,** noticias previas, selección, **traducción** y **notas de Eduardo Acosta** Méndez, **Barcelona, Circulo** de lectores, 1997.

Diógenes Laercio (II, 86-90) resume del siguiente modo las tesis fundamentales de los cirenaicos, estableciendo a la vez las diferencias frente al hedonismo de Epicuro:

> Así pues, los que se mantienen fíeles a la enseñanza de Aristipo, también llamados cirenaicos, mantienen las opiniones siguientes: admiten dos sentimientos básicos *(páthe):* el placer y el dolor; el placer como movimiento suave y el dolor como movimiento áspero. Y un placer no aventaja a otro, ni uno es más dulce que otro. El placer es agradable a todos los seres vivos; el dolor, aborrecible. Pero se refieren al placer del cuerpo, que es precisamente el fin último (...) no al placer estable, el que sigue a la eliminación de los dolores, que es como ausencia de perturbación, que Epicuro admite y que dice que es el fin último (...). La garantía de que el placer es el fin último es el hecho de que desde niños estamos habituados a perseguirlo y una vez que lo hemos obtenido ya no buscamos más, y del mismo modo evitamos el dolor como su contrario (...). En cambio, la supresión del dolor, según es aceptada por Epicuro, no les parece que sea placer. Ni tampoco la ausencia de placer, dolor. Pues el uno y el otro consisten en un movimiento, y no son movimiento la falta de dolor ni la ausencia de placer, ya que la ausencia de dolor es un estado como el del durmiente (...). Sin embargo, tampoco admiten que se obtenga placer por el recuerdo de los bienes pasados o por la expectativa de ellos, como defiende Epicuro.

Frente a las tesis hedonistas extremas, Epicuro admite los placeres en movimiento (cinéticos) y en reposo (catastemáticos), y tanto en el alma como en el cuerpo. Más aún, el placer supremo no es una agitación de la sensibilidad, sino el catastemático que, como estado físico y psíquico, se opone al sentir dolor. Frente a este no sentir dolor, que es el placer máximo y lo que marca la magnitud de los placeres, los placeres cinéticos no acrecientan el disfrute, sino que «lo diversifican» o «colorean»:

> No se acrece el placer en la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea (M.C. XVIII).

De acuerdo con Epicuro no hay más que dos afecciones o sentimientos básicos, ya que el no sentir dolor es el límite máximo del placer. Se niega de esta forma la posibilidad de un estado intermedio, neutro, entre placer y dolor, así como la existencia de placeres mixtos, mezcla de placer y de dolor:

> Epicuro no consideró que hubiera un estado intermedio entre el dolor y el placer, porque para lo que algunos filósofos es un estado Ínter-

> medio, en cuanto mera ausencia de dolor, no sólo es placer, sino placer máximo (Cicerón *De Finibus* I, 11, 37).

Si «el límite de la magnitud de los placeres es la abolición de todo sufrimiento» (M.C. III), cuando Epicuro afirma que el placer es *telos* no se refiere s

> ... a los placeres de los disolutos ni a los que se dan en las juergas, como algunos por ignorancia creen o porque no están de acuerdo o interpretan mal, sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma. Pues ni banquetes ni francachelas continuas, ni juergas con muchachos y mujeres, ni el pescado y todo cuanto puede ofrecer una suntuosa mesa, engendran una vida feliz, sino el cálculo juicioso *(logismós)* que investiga los motivos de cada elección o rechazo y elimina las opiniones por las cuales una fuerte agitación se apodera del alma {*Carta a Meneceo* 131-132).

Entendido de esta manera el placer es natural y su misma naturalidad determina que no sea ilimitado, como pretendían los cirenaicos; la naturaleza ha fijado los límites naturales del placer, así como la facilidad para alcanzarlo, pues —de acuerdo con Epicuro— es fácil recuperar el equilibrio físico y eliminar lo negativo y lo superfluo.

Los placeres básicos son los de la carne; básicos en sentido estricto, como condición de posibilidad: «principio y raíz de todo bien es el placer del vientre» (frg. 409 Us.). *Hedoné tés gastrós:* en tanto que el dolor gástrico provocado por la carencia de alimentos o por otra causa física impide cualquier otro tipo de placer. Sin embargo, y de nuevo frente a lo cirenaicos, Epicuro considera más graves lo dolores y mayores los placeres del alma que los del cuerpo: en primer lugar, porque el cuerpo sólo goza y sufre en el presente, mientras que el alma sufre y goza en el presente, el pasado y el futuro (D. L. X, 137). Por otra parte, mientras que los dolores surgidos de carencias físicas reales son fáciles de eliminar, los dolores y las penas nacidas de las vanas opiniones son infinitos, y las perturbaciones causadas por una vana opinión afectan tanto al alma como a los deseos del cuerpo, por lo que conviene cuidarse mucho más de la disposición buena de la mente que de la del cuerpo, sin negar que éste presenta unas urgencias o requisitos previos. Finalmente, la mente tiene un cierto poder para contrarrestar el dolor físico.

La distinción entre placeres del cuerpo y del alma es coherente con la física de Epicuro en tanto que el agregado de átomos que forma el alma es distinto del que forma el cuerpo. Sin embargo, la coherencia materialista y sensualista se resiente al afirmar la superioridad de los placeres del

alma Y queda totalmente rota cuando Epicuro sostiene que esta superioridad no es sólo cuantitativa, sino también cualitativa, pues como dice la *Máxima Capital* XVIII, ya citada:

> ... el límite del placer de la mente viene dado por la reflexión sobre aquellas mismas cosas y las de la misma índole que provocan en la inteligencia los temores más grandes.

Epicuro privilegia los átomos que constituyen la parte racional del alma al punto de, a diferencia de los restantes, no poder ser calificados con un nombre preciso, introduciéndose subrepticiamente de este modo una diferencia cualitativa que atenta contra la afirmación ontológica básica de que los átomos sólo se diferencian cuantitativamente. Del mismo modo, el placer propio de esta parte del alma se privilegia hasta el extremo de convertirse, en el límite, en cualitativamente distinto de los placeres corporales. Epicuro sólo puede superar el hedonismo cirenaico al precio de traicionar sus propios fundamentos ontológicos.

De hecho, el hedonismo de Epicuro se presenta atravesado por un elemento racional: la *phrónesis,* virtud encargada de realizar el cálculo de los placeres, se convierte en punto central de la ética epicúrea:

> Con este objetivo hacemos todas las cosas: para no sufrir ni dolor ni turbación. Cuando esto se ha conseguido, se disipa toda tribulación del alma, puesto que el ser viviente ya no tiene que ir en pos de nada más que le falte ni buscar otra cosa con que colmar el bien del alma y del cuerpo. Precisamente tenemos necesidad de placer cuando sufrimos porque no está presente, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos placer. De ahí que afírmenlos que el placer es principio y fin de una vida feliz. En efecto, nosotros sabemos que es un bien primario y congénito, es el punto de partida para cualquier elección y rechazo, corremos a su encuentro enjuiciando todo bien según la norma del sentimiento. Y dado que un bien como éste es primario y connatural, por esto mismo no elegimos cualquier placer, sino que, en ocasiones, cuando de ello se sigue para nosotros el desasosiego, renunciamos a muchos placeres. Y consideramos muchos dolores como superiores a los placeres, cuando el placer que se sigue, después de soportado largo tiempo el dolor, es mayor para nosotros. Entonces, todo placer, por su propia naturaleza, es un bien; sin embargo, no cualquiera es elegible; del mismo modo, el dolor siempre es un mal, pero no siempre por sí mismo ha de evitarse. Por tanto, conviene determinar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de las ventajas y desventajas, pues nos servimos del bien, en algunas circunstancias, como de un mal, y viceversa, del mal como de un bien *(Carta a Meneceo* 128-130).

La *phrónesis* es la virtud fundamental que guía en la elección de los placeres. Los placeres pueden ser de tres clases: no naturales (que producen mayores dolores y cuya causa son las vanas opiniones) y naturales, que a su vez pueden ser no necesarios (cuya causa reside en la propia naturaleza de los seres vivos) o necesarios, que son aquellos directamente relacionados con la conservación de la vida del individuo, que tienen una urgencia inmediata y requieren satisfacción bajo pena de dolor, pero que son fáciles de obtener.

> Reboso de placer cuando dispongo de pan y agua. Y escupo a los placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan luego (írg. 181 Us.).
>
> Epicuro considera naturales y necesarios los placeres que liberan del dolor, como la bebida en caso de sed; naturales pero no necesarios aquellos que sólo colorean el placer, sin eliminar el dolor, como alimentos exquisitos; ni naturales ni necesarios, como las coronas y la erección de estatuas (M.C. XXIX).

El epicureismo se resuelve finalmente en una frugal ascética de la voluntad, en una renuncia a todo lo irracional o arriesgado. Asumiendo esa función terapéutica tan característica del helenismo la filosofía enseña a saber desprenderse de los deseos superfluos. Por un sendero marginal, Epicuro desemboca en uno de los ejes de la ética griega tradicional: el encomio de la templanza y la moderación. No porque tales virtudes se busquen por sí mismas, sino porque coinciden su práctica y el cálculo utilitario. La templanza y la moderación reducen los deseos a un mínimo esencial sobre el que cabe un perfecto control al margen de la fortuna. Su satisface así el ideal de autarquía en el que reside la máxima riqueza y felicidad:

> Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus dineros, sino limita sus deseos (frg. 135 Us.).

La superación de los temores

A pesar de estas consideraciones, Epicuro reconoce que aún existen cuatro cosas que nos atormentan: el tiempo que devora los placeres, el dolor que puede sobrevenir en cualquier instante; la espera de la muerte y el temor a los dioses que nos angustian. Con respecto al primero de estos temores señala Epicuro:

> El tiempo infinito y el finito contienen el mismo placer, si es que los límites de éste vienen calculados por la reflexión (M.C. XIX).

Desde un punto de vista cualitativo el asunto es comprensible, pues una duración finita o infinita no cambia la cualidad, pero ¿qué sucede desde un punto de vista cuantitativo? El límite del placer es la ausencia del dolor: en la medida en que hemos tocado fondo, pues no sentimos dolor, no podemos ir más allá, ni intensivamente ni en el tiempo. La misma naturaleza del placer (catastemático) impone esta conclusión, pues este placer, cuando sea, donde sea y como sea, es pleno y total, tiene validez absoluta y, por consiguiente, es infinito. El núcleo del argumento está en que la razón determina el límite del placer, que los sentidos corporales conciben como infinitos: la razón enseña que el limite del placer está en la ausencia de dolor, comprende que no crece por encima de aquí y lo consolida eliminando del ánimo todo cuanto pueda perturbarlo, es decir, el temor al dolor, a la muerte y a los dioses. Los placeres verdaderos no son aditivos.

Con respecto al temor al dolor, Epicuro consuela señalando su relatividad. Si es del cuerpo y no es grave, no sobrepasa la buena disposición del ánimo; si es grave pasa pronto y si es gravísimo conduce a la muerte que es, en cualquier caso, un estado de insensibilidad. Los dolores del alma son producto del temor, de las vanas opiniones y los errores. Su remedio reside en el estudio y la reflexión sobre aquella filosofía que disipa el temor y las vanas opiniones, la del mismo Epicuro.

El temor a la muerte nace de la angustia por la disolución del yo y la pérdida de la vida y por el temor a los castigos[8]. Frente a esta angustia, Epicuro argumenta que la muerte no es nada, pues todo bien y todo mal toman pie en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. La muerte no tiene realidad, pues cuando existimos no está presente y cuando está presente no existimos:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. *(Carta a Meneceo,* 124).

Epicuro concluye que no nos atemoriza la muerte en sí misma, sino su expectativa. Sin embargo, «es necio quien dice que teme a la muerte.

[8] Sobre la muerte en Epicuro, cfr., S. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», *en American Philosophical Quarterly,* 21, 1986.

no porque le angustiará al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda» (ídem). En resumen:

> Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son [...]. El sabio, en cambio, ni rehusa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir *(Carta a Meneceo,* 125).

El deseo de eternidad es absurdo y no hay que temer los castigos de ultratumba pues el alma es corporal y material y no sobrevive a la muerte (a la disolución del compuesto atómico cuerpo y alma).

Lucrecio introduce interesantes matizaciones[9]. En primer lugar, señala que un suceso sólo puede ser bueno o malo para alguien si en el momento en que acontece ese alguien existe como sujeto de posible experiencia, de modo que pueda tener experiencia de tal suceso. Cuando una persona muere ya no existe como sujeto de posible experiencia. Así pues, la condición de estar muerta no es mala para esa persona. Ahora bien, es irracional temer a un suceso futuro a menos que este suceso, cuando venga, sea malo para uno. Por tanto, es irracional temer a la muerte:

> Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta, ya que entendemos que es mortal la sustancia del alma [...] así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio del cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad, nada podrá sin duda acaecemos, ya que no existiremos, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo (III, 830 ss.).

El temor a los dioses nace de una falsa opinión acerca de ellos[10]. Si el hombre puede alcanzar la felicidad, señala Epicuro, también lo pueden los dioses. La felicidad de los dioses reside en lo mismo que la de los hombres: en el placer entendido como ausencia de turbación en el alma. Para no ser turbado el hombre «vive ocultamente»; lo mismo vale para los dioses: es absurdo pensar que las divinidades se molesten en gobernar el mundo o en intervenir en los asuntos humanos, pues ello sería contrario

[9] Cfr. Nussbaum, *op. cit.,* pp. 201 y ss.

[10] Sobre la religiosidad de Epicuro cfr. J. A. Festugiere, *Epicuro y sus dioses,* Buenos Aires, Eudeba, 1972. Tb. K, Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikurischen Theologie,* Oslo, Sumbolae Osloenses, Suplemento XIX, 1963. D. Lemke, *Die Thelogie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion (Zetemata 57),* München, Beck, 1973.

a la perfecta serenidad que constituye el fondo de su beatitud. La primera *Máxima capital* advierte:

> La plenitud e incorruptibilidad de un ser implica no sólo estar libre de preocupaciones, sino el no causárselas a otro. Nada le dicen, pues, ni las iras ni las benevolencias. Todo esto son cosas de débiles.

En la *Carta a Heródoto* (76-78) se aplica este argumento a los dioses:

> En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de translación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta, unidad a la inmortalidad. Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud, sino que se originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos.

Las mismas consideraciones valen para la religión astral *(Timeo* 42 a 3 ss.), que pretendía satisfacer las exigencias del pensamiento científico y las necesidades del alma religiosa. Pero para Epicuro la religión astral no es más válida que la religión tradicional griega, pues inspira los mismos temores. Al igual que las antiguas divinidades, estos nuevos dioses astrales están dotados de voluntad propia, cuyos decretos inflexibles imponen a los hombres un yugo más insoportable que los caprichos de los Olímpicos. Las religión astral se cubría con el prestigio de la ciencia; era suficiente, entonces, con mostrar que esta ciencia era falsa, que los pretendidos dioses-astros no tenían nada de divinos, ya que son una masa aglomerada de fuego. El texto antes citado de la *Carta a Meneceo* continúa del siguiente modo:

> Ni tampoco que, siendo masas de fuego concentrado, posean a la vez la beatitud para disponer a su antojo tales movimientos. Por el contrario, hay que conservar toda la dignidad de cada uno de los calificativos, al aplicarlos a tales representaciones, para que no surjan de ellos opiniones contrarias a su dignidad. De no hacerlo así, la contraposición misma engendrará la mayor confusión en nuestras almas. De ahí que conviene admitir la opinión de que esa regularidad y ese movimiento periódico se realizan de acuerdo con las implicaciones originarias de los mismos compuestos orgánicos, desde el origen del universo. Es más, debemos pensar que es tarea propia de la ciencia física el investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes, y que precisamente de eso depende nuestra felicidad: de cómo sean las naturalezas que observamos de esos objetos celestes y de cuánto contribuyan a la exactitud de este conocimiento.

Sobre la política

En perfecta concordancia con la perspectiva atomista de su física, en las reflexiones políticas de Epicuro lo primordial son los elementos individuales y no hay una subordinación previa del individuo (ni del átomo) a algún plan transcendente:

> Lo justo según la naturaleza es un acuerdo sobre lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni para sufrirlo (M.C. XXXI).

No hay nada justo al margen de los intereses concretos y utilitarios de los elementos individuales. Ni la sociedad ni las leyes que la rigen son naturales, sino que tienen su origen un pacto, antes del cual los hombres vivían en un estado de salvajismo absoluto:

> Los primeros hombres arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas» (Lucrecio V, 931-932).
>
> ... eran incapaces de regirse por el bien común, no sabían gobernarse entre ellos por ninguna ley ni costumbre. Cada cual se llevaba la presa que el azar le ofrecía, instruido en valerse y vivir por sí mismo a su antojo (ídem, V, 958-962).

Por miedo a la agresión mutua —continúa Lucrecio— los hombres «empezaron unirse en amistad, deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias» (V, 1019-20). El fundamento de este pacto social es la mutua conveniencia, que está en la raíz de nuestra preconcepción de la justicia, la cual, a su vez, orienta el pacto social y el establecimiento de las leyes, así como su eventual variación. Esta preconcepción de lo justo se obtiene a partir de la experiencia y no es nada innato ni previo al trato comunitario. La justicia es convencional y relativa social e históricamente. Antes del pacto no hay justicia en sentido estricto: la experiencia enseña la necesidad de buscar el provecho común; cuando se repite múltiples veces este dato de experiencia (la mutua conveniencia) da lugar a la preconcepción de la justicia, que, a su vez, se orienta al pacto. Y una vez que hay pacto puede haber justicia en sentido estricto.

De este planteamiento general se derivan varias consecuencias. En primer lugar, que el hombre no es social por naturaleza, sino por conveniencia. Por tanto, la *polis* es una realidad artificial y relativa: el sabio no acata las leyes de su ciudad por deber o respeto, sino exclusivamente en función de la conveniencia general. El sabio epicúreo no desea intervenir en política, pues ello supondría arriesgarse a perder la ataraxia y a llenarse de dolor y turbación.

La reflexión política clásica pretendía ir más allá de las simples propuestas morales, en la medida en que señalaba que era imposible moralizar sin crear a la vez las instituciones adecuadas para encauzar las propuestas morales. Es, pues, imposible una teoría moral sin una praxis de la justicia". Sin embargo, esta filosofía se enfrentó con una aporía entre la perspectiva ética que apunta a la felicidad del individuo y los cauces políticos que la hacen posible y la consolidan. Ni Platón ni Aristóteles fueron capaces de solucionar esta dificultad. Epicuro se da cuenta de que las teorías de sus antecesores estaban llenas de restos mitológicos y nostalgias de idílicas edades donde no había escasez, de ideologías adecuadas a una clase social ociosa, de nacionalismos anacrónicos (griegos y bárbaros) que Alejandro ya había diluido, de idealizaciones de una justicia, una sabiduría, una belleza, que estaban más allá de donde los seres humanos podían verlas, sentirlas e intuirlas. Se trata, pues, de una perspectiva que constantemente mira al más allá. Pero Epicuro se sitúa radicalmente en el más acá, donde sólo hay cuerpos que gozan o sufren y desde este dato inmediato articula tanto la ética como la política.

En la quiebra histórica de la *polis* asi como en la inestabilidad de las formas políticas que la sucedieron, Epicuro creyó encontrar una comprobación histórica y real de la validez de las conclusiones individualistas y apolíticas que se derivaban necesariamente de su física y de su ética. En esta situación, el sabio epicúreo se retira al Jardín a vivir entre los amigos y a estudiar la filosofía de «aquel hombre de genio tan grande, de cuyos labios verídicos fluyó toda sabiduría». Continúa Lucrecio:

> Pues cuando vio que casi todo lo necesario al sustento está ya aquí al alcance de los mortales, y que su existencia está, en lo que cabe, a resguardo del peligro; que los hombres, poderosos en gloria y honores, nadaban en riquezas y eran exaltados por la fama de sus hijos, y que, sin embargo, en su intimidad, cada uno sentía su corazón presa de una angustia que, a despecho del ánimo, atormentaba su vida sin pausa ninguna y les forzaba a alterarse en quejas amargas, comprendió entonces que todo el mal venía del vaso mismo, y por culpa de éste se corrompía en su interior todo lo que desde fuera se aportaba, incluso los bienes; en parte, porque lo veía roto y agrietado, y no podía colmarse jamás por ningún medio; en parte, porque infectaba con su repugnante sabor todo lo que su interior recibía. Así, pues, con sus palabras de verdad limpió los corazones, fijó un término a la ambición y al temor, expuso en qué consiste el sumo bien al que todos tendemos y nos mostró el camino, el atajo más breve y directo que nos puede conducir a él (VI, 9 ss.).

Cfr. E. Lledó, *op. cit.*, pp. 139 y ss.

EL ESTOICISMO

Con la expresión «estoico» acostumbra a designarse una actitud de serenidad ante el destino y de superación de las pasiones. Este talante se corresponde con el ideal estoico de vida, el cual descansa en un supuesto metafísico: la realidad está ordenada racionalmente y quien conoce y se somete a este orden puede elevarse sobre los azares y pesadumbres de esta vida. La confianza en la racionalidad de la ordenación del universo es el fundamento de la serenidad con la que el sabio estoico se enfrenta al destino, incluido el más adverso.

El primer estoicismo está impregnado de talante cínico, pues cínica es la idea de una vida libre de temores y de preceptos en la que la voluntad se orienta a conseguir la independencia de todo afecto y a la imperturbabilidad del alma, así como la íntima convicción de que esta vida, la única en la que reside la felicidad, es una vida natural o conforme a la naturaleza que puede conseguirse mediante una disciplina del ánimo:

> Decía [Diógenes] que nada absolutamente se consigue en vida sin ascesis y que ésta puede superarlo todo. Es preciso, pues, elegir, en lugar de inútiles esfuerzos, los que son conformes a la naturaleza para el logro de una vida feliz: los hombres son desdichados por su propia necedad (D.L. VI, 71).

En el caso del cinismo nos encontramos ante una actitud agónica que conduce al rechazo de los usos institucionales y a la adopción de formas de vida conscientemente provocativas; según Platón, Diógenes era un «Sócrates enloquecido» (D.L., VI, 54):

> Por lo que respecta a la ley. [Diógenes sostenía] que no es posible la vida de un Estado sin ella. Pues sin una ciudad organizada la comunidad ciudadana no tiene utilidad alguna. La ciudad es una comunidad civilizada. Sin ciudad no existe utilidad de la ley. Por tanto, la ley se identifica con una comunidad civilizada. Diógenes se burlaba de la nobleza de nacimiento, de la fama y de todos los timbres de gloria similares, diciendo que eran vistosos adornos del vicio. Sostenía que la única constitución política recta es la que se extiende al universo. Afirmaba que las mujeres deben ser comunes y no reconocía al matrimonio, sino que el que persuadiera a una mujer acordara convivir con ella. En consecuencia, también los hijos debían ser comunes. No encontraba extraño llevarse alguna cosa de un templo ni probar la carne de cualquier animal, ni consideraba una impiedad comer carne humana, como era claro que hacían muchos pueblos extranjeros (D.L. VI, 72-73).

Esta actitud tan radical se convierte en el estoicismo en una «filosofía» dotada de un fundamento racional: la superación del dolor y de los temores que perturban el alma se consigue asumiéndolos como parte de un orden regido por el *lógos* en el que el sabio estoico se inserta voluntariamente: asumir la realidad pero a la vez distanciándose de ella[12]. La realidad es una totalidad natural regida por un *lógos* providente *(pronoía)* según secuencias causales necesarias *(heimarméné).* El azar no existe, es tan sólo una forma de decir que desconocemos las causas (SVF II, 967):

> Los sucesos anteriores son causa de aquellos que les siguen, y de esta manera todas las cosas van ligadas unas con otras, y así no sucede cosa alguna en el mundo que no sea enteramente consecuencia de aquélla y ligada a la misma como su causa (SVF II, 945).

El conocimiento y el lenguaje

A propósito del estoicismo cabe hablar de «sistema» en la medida en que lógica (que incluye una teoría del conocimiento), física y ética guardan una estrecha relación entre sí, que toma pie en la suposición de la existencia de una ley cósmica racional y racionalmente cognoscible que abarca tanto el acontecer material como el pensamiento humano. Las partes de la filosofía son como las de un organismo:

> Los estoicos distinguían tres partes en su exposición de la filosofía: en primer lugar, la física, en segundo lugar la ética y en tercer lugar la lógica (...). Comparaban a la filosofía con un ser vivo, donde la lógica se correspondía con los huesos y los tendones, la ética con la carne, la física con el alma. O también la comparaban con un huevo, donde la lógica era la cascara, la ética la clara y la física la yema. Y también la comparaban con un campo cultivado, donde la cerca se corresponde con la lógica, el fruto es la ética, y la física se corresponde con la tierra y los árboles (...). Y ninguna de estas partes se encuentra separada de las restantes, sino que están en la más estrecha conexión (D.L. VII, 39).

En el centro de la filosofía de la Stoa se encuentra el concepto de naturaleza como principio de todas las cosas y como norma a la que los seres humanos deben someterse para vivir moralmente. Pero los estoicos no sólo dicen poseer un saber, sino que se preguntan en qué consiste y cómo alcanzarlo. El siguiente texto de Cicerón recoge los puntos esenciales de la teoría del conocimiento de Zenón:

[12] Cfr. E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, **New York. 1959, pp. 28 y ss.**

> Zenón no prestaba fe a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba «aprehensible» (¿entendéis esto?-Sin duda, digo, pues ¿de qué otro modo se podría traducir *katalépton?)*. Pero cuando ella había sido ya acogida y aprobada, la llamaba «aprehensión», semejante a las cosas que con la mano se agarran (...) aquello que era captado por el sentido lo llamaba «sensación», y si de tal modo era captado que no pudiera ser ya desarraigado por la razón, lo denonimaba «ciencia», en caso contrario «ignorancia». De esta surgía igualmente la «opinión», que es débil y está mezclada con lo falso y desconocido. Pero entre la ciencia y la ignorancia colocaba aquella «aprehensión» a la que me he referido, y a ésta no la contaba entre las cosas buenas ni entre las malas, pero decía que sólo a ella se debe dar crédito. Por eso, también prestaba fe a los sentidos, ya que, como antes dije, la aprehensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque captara todo lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían luego en las almas las nociones de las cosas *(Académicos posteriores* I, 41=SVFI, 60).

El conocimiento comienza con las percepciones de los sentidos entendidas sensualistamente como las impresiones que el alma recibe desde las cosas, pero no se agota aquí, pues exige ser confirmado; lo es cuando en la raíz del juicio hay una representación *(phantasía)* en la que el objeto se aprehende de modo tal que el sujeto no puede sino referir la representación a algo real. La aprehensión *(katálepsis)* se entiende así como un asentimiento a la presentación cognoscitiva de las cosas, pues bajo ciertas circunstancias las representaciones son vividas como objetivas, como referidas a un objeto que existe independientemente del sujeto. Cuando este es el caso, nos encontramos con una representación *cataléptica* («semejante a las cosas que con la mano se agarran»).

La representación cataléptica sigue siendo una impresión recibida a partir de objetos existentes, pero tal que es imposible que provenga de algo inexistente y que además muestra o presenta ese objeto particular de manera que resulta inconfundible con cualquier otro. Estas representaciones guardan cierta analogía con la luz: al igual que ésta las representaciones catalépticas nos permiten cerciorarnos tanto de ellas mismas (es decir, tomar conciencia de que se producen), como identificar aquello que iluminan. Tal es el análisis etimológico de la palabra *phantasía* cuya formación Crisipo entiende emparentada con *phós*, luz (SVF II, 21.28). Sin embargo, las representaciones catalépticas no constituyen una instancia de apelación clara e inequívoca, pues como señala Luis Vega pueden decantarse «en un sentido

subjetivo, de modo que prevalezca el asentimiento, o en un sentido objetivo que prime la captación franca del objeto aprehendido. Pero, sea como sea, la representación cataléptica parece conservar un estatuto relativamente privilegiado dentro de la teoría estoica del conocimiento. A la luz de lo que hoy sabemos sobre la historia del problema del conocimiento, podemos ver en ella uno de los primeros momentos de la confusión tradicional entre las cuestiones del origen del conocer y las cuestiones de acreditación del conocimiento, entre las fuentes de evidencia y los criterios de justificación[13]».

Junto a estas representaciones, los estoicos también admiten otros criterios de conocimiento: los conceptos generales *(énnoiai)* que surgen a lo largo del proceso de pensamiento, pero que sin embargo no son puramente subjetivos:

> El concepto, pues, es una representación del entendimiento, no un ente o una cualidad, pero a modo del ente y de la cualidad. Y así, por ejemplo, surge la representación mental del caballo, aun cuando éste se encuentre ausente (D.L. VIII, 61 = SVF I, 66).

Estos conceptos generales funcionan como pre-conceptos *(prolépsis)* de nuestros juicios y tienen carácter objetivo en la medida en que los formamos a partir de nuestra naturaleza; como dice Diógenes Laercio «tienen como fundamento lo real» (DL VII, 54). En esta medida, están en la raíz del pensamiento de todos los hombres y son universales *(koinai énnoiai)*. En cierto sentido, son innatos, pero no son Ideas en sentido platónico, puesto que lo universal no existe independientemente del pensamiento, sino que es producido por el pensamiento partiendo de las percepciones.

Otros estoicos antiguos apelan como criterio de conocimiento a la recta razón *(orthós lógos)*. Y también los hay que atribuyen un papel importante como criterio de conocimiento al hombre sabio, aquél que posee conocimiento y es norma del conocer y del obrar correcto.

Todos estos criterios van a parar a lo mismo, que conocer algo es haberlo captado o aprehendido de tal modo que ningún argumento pueda refutar la aserción de que tal es el caso:

> Si de tal modo se comprendía algo que no era posible desarraigarlo por medio de la razón, Zenón lo llamaba «ciencia»; en caso contrario, «ignorancia» (Cicerón, *Acad. Post.*, 1, 68 = SVF I, 68).

[13] *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 243.

> La llaman ciencia, comprensión firme o disposición en la aceptación de las representaciones que no puede cambiar por obra del raciocinio (D.L., VII, 47= SVF I, 68).

Para Platón la opinión *(dóxa)* constituye un estado epistémico intermedio entre la ignorancia y el saber en sentido estricto *(Rep.* 447 a-b); Zenón mantiene una postura mucho más radical, identifica la opinión con la ignorancia sin contemplar matices intermedios entre el que sabe y el que no sabe: quien no es sabio es necio. Sólo el sabio posee un conocimiento dogmático de determinadas verdades: sus palabras dicen la cosa.

Diógenes Laercio (VII, 62) refiere que la «dialéctica» de los estoicos, es decir, su teoría del conocimiento, comprendía dos partes: «lo designado» y «lo que designa»: los estoicos elaboraron una semántica entendida como teoría de la función designativa de las expresiones lingüísticas. Un sonido es una expresión lingüística cuando tiene el carácter de un signo y se refiere a algo que, en esta medida, es designado. Ahora bien, lo inmediatamente designado no es un objeto material, sino un objeto inmaterial, un enunciado *(lektón),* que no tiene ninguna realidad independientemente del sujeto:

> Los estoicos consideraban que la teoría de la representación y de la percepción tenía preeminencia, porque el criterio por el que se reconoce la verdad de las cosas es la representación, y porque tanto la teoría de la concordancia como la de la aprehensión mental, que precede a todo lo demás, no puede alcanzar firmeza al margen de la representación. Pues la representación tiene la preeminencia, entonces viene el pensamiento, el cual, en tanto que capacidad de expresar aquello a lo que es estimulado por la representación, se manifiesta mediante la palabra (D.L. VII, 49).

La impresión producida por un objeto particular abre el camino; el pensamiento, que es capaz de hablar, expresa entonces en el discurso lo que ha experimentado como resultado de la impresión. Comenta a este respecto Anthony Long: «Lo que deseamos es subrayar que en el estoicismo ser racional comporta como nota la capacidad de hablar articuladamente, de usar un lenguaje. No es esta su única nota: la racionalidad es un concepto sobradamente amplio en el estoicismo, mas en nuestro contexto presente, el punto importante es la noción de que pensar y hablar son dos descripciones o aspectos de un proceso unitario. Podemos llamar a este proceso pensamiento articulado»[14]. Pensar y hablar son dos descripciones de dos aspectos de un proceso unitario de conocimiento en el

[14] *Op. cit,* p. **124.**

que aparece una nueva dimensión, la constituida por el reconocimiento no de objetos, sino de conexiones entre cosas y estados de cosas. Sólo entonces la base empírica de los estoicos cobra pleno sentido como experiencia racional, *i. e.* como experiencia elaborada o interpretada discursivamente por medio del lenguaje y viceversa[15]. La interpretación racional de la experiencia requiere lenguaje:

> Los estoicos dicen que el hombre se diferencia de los animales irracionales debido al lenguaje interno, no al habla externa, pues las cornejas, los loros y los arrendajos profieren sonidos articulados. El hombre tampoco se distingue de las demás criaturas por la recepción de meras impresiones —puesto que ellas también las reciben—, sino en virtud de unas impresiones creadas por inferencia y combinación. Lo cual representa la posesión por parte del hombre de una idea de conexión, y el hombre capta el concepto de signo gracias a este atributo. Pues el signo reviste la forma: 'si esto, entonces aquello'. Por consiguiente, la existencia del signo se sigue de la naturaleza misma del hombre, de su constitución específicamente humana (Sexto Empírico, *Ad. Math.* VIII, 275-6).

La palabra es verdadera (dice verdad) cuando dice la cosa: porque tanto una como otra, tanto la misma realidad como las palabras del sabio que la expresan con verdad o en su verdad, son «racionales». O lo que es lo mismo, el universo es una estructura racional de la que forman parte las palabras y las cosas, y así como hay conexiones entre estas últimas, también las hay entre las proposiciones que las expresan, de suerte que entre ellas cabe establecer esquemas válidos de inferencia que según algunos autores constituyen el germen de lo que hoy en día llamamos cálculo preposicional[16]. Si cabe establecer estas conexiones entre las cosas y las proposiciones es porque en la naturaleza hay un legalidad universal obra y a la vez manifestación de un *lógos* cósmico y divino.

Lógos y materia

La idea de una legalidad universal de la naturaleza juega un papel esencial en la física de los estoicos. Puesto que esta legalidad rige umversalmente, no hay lugar para el azar, sino que todo acontece con necesidad: el destino *(heimarméne, fatum)* impera sin limitaciones: «... hay un Destino y una génesis por la cual todas las cosas son regidas e influidas» (SVF, I, 87). Apoyándose en Heráclito los estoicos la identificaron con el *lógos:*

[15] Cfr. L. Vega, *op. cit,* p. 240 y ss.
[16] Cfr. William y Martha Kneale, *El desarrollo de la lógica,* Madrid, Tecnos, 1972, cap. DI.

Zenón proclama al *lógos* ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus (Lactancio, *Sobre la verdadera sabiduría 9* = SVF I, 160).

Entre vuestros sabios se reconoce también que el *lógos,* esto es, la palabra y la razón, aparece como artífice del conjunto universal. A él, en efecto, lo presenta Zenón como el creador, el que todo lo dispuso ordenadamente, y él mismo es llamado también destino (Tertuliano, *Apologético,* 21 =SVFI, 160).

La doctrina del *lógos* no puede entenderse en un sentido espiritualista a pesar de que algunos estoicos se expresan de una manera que parece aproximarse a la espiritualidad, como cuando dicen, por ejemplo, que el *lógos* no es sólo fuerza motriz, sino también el alma del mundo o dios:

Dice luego Zenón que esta misma sustancia es infinita y que la sustancia es una sola y común a todas las cosas que existen, divisible y en toda ocasión mudable, que sus partes sin duda se transforman pero no pueden perecer, de tal manera que de existentes acaben en la nada. Pero considera que, así como no hay forma ni figura ni cualidad alguna en absoluto propia de las innumerables figuras de cera diferentes, así tampoco la hay propia de la materia, fundamento de todas las cosas, aunque ella se encuentre siempre unida e inseparablemente vinculada a alguna cualidad. Y, puesto que está tan exenta de nacimiento como de muerte, porque no empieza a existir a partir de lo que no existe, ni se ha de consumar en la nada, no le falta desde la eternidad el espíritu y el vigor que la mueve racionalmente, a veces toda entera, en ocasiones por partes, a fin de que sea causa de la tan frecuente como impetuosa transmutación universal. Aquél espíritu motor no será naturaleza sino alma, y racional por cierto, la cual, al vivificar el mundo sensible, lo habrá ordenado con esta hermosura que ahora lo hace resplandecer (Calcidio, *Comentario al Timeo de Platón,* 294 = SVF I, 88).

Si el *lógos* se opone a la materia como principio pasivo, podría parecer que a la materia se le opone un principio espiritual. Hay textos en los que los estoicos se esfuerzan por demostrar la existencia de la divinidad que parecen hablar en esta dirección. Valga como ejemplo el siguiente pasaje del *De natura deorum* (II, 16) en el que Cicerón recoge un argumento de Crisipo para probar la existencia de dios:

Crisipo, aunque es de ingenio muy agudo, dice sin embargo tales cosas, que parece que las aprendió de la naturaleza misma y no que él mismo las haya descubierto. Si en efecto —dice— hay algo en la naturaleza que la mente del hombre, que su razón, que su fuerza, que el poder humano no puede realizar, es ciertamente mejor que el hombre aquel ser que esto realizó. Además, las cosas celestes y todas aquellas cuyo orden es sempiterno no pueden ser hechas por e] hombre. Es, pues, este ser por quien esas cosas son realizadas, mejor que el hombre. Mas ¿de qué manera puedes llamar mejor a ese ser que dios? En efecto, si los dioses no existen ¿qué puede haber en la naturaleza mejor que el hombre? Pues sólo en él existe la razón, más prestante que la cual nada puede haber; mas es de arrogancia delirante que haya un hombre que juzgue que nada hay en todo el mundo mejor que él. Luego hay algo mejor. Sin duda, pues, existe dios.

La larga fortuna histórica que en manos del cristianismo han tenido diversas modulaciones de este argumento no debe llamar a engaño. Los mismos pensadores cristianos se esforzaron por separar su dios del de los estoicos; Tertuliano, por ejemplo, escribe:

Y allí donde la materia se equipara a Dios está la doctrina de Zenón *{Sobre la prescripción de las herejías* 7 = SVF I, 156).

Parece, pues, que los estoicos defendían la existencia de dos principios: por una parte la divinidad, por otra la materia. Sin embargo, el mismo Tertuliano deja claro que Zenón defendía un monismo en el que el dios-/ógos es la materia o algo inseparable de ella:

Los estoicos opinan que dios es, sin duda, lo que es la materia o también que dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia como el semen a través de los órganos genitales (ídem = SVF I, 87).

Por otra parte, el *lógos* tiene rasgos que acostumbran a adscribirse a la realidad material. Por ejemplo: al igual que Heráclito, los estoicos lo identifican con el fuego y puesto que todo surge del *lógos-fuego* y en él todo se extinguirá, debe ser de la misma naturaleza que las cosas materiales. El *lógos* es sobre todo actividad y desde esta perspectiva se opone a la materia que es pasiva o como dice Diógenes Larcio «sustancia sin delimitación cualitativa» (VII, 134). Pero está referido a la vez a la materia, pues no es pensable actividad sin pasividad.

Dios está mezclado con la materia, penetra toda la materia y la conforma (SVF II, 310).

Dicen que el elemento de los entes es el fuego, de acuerdo con Heráclito, y que del mismo son principios la materia y dios, como Platón. Pero Zenón afirma que ambos son cuerpos, tanto el que produce como el que padece, mientras que Platón sostiene que la causa primera productora es incorporal (...). Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de

> las que fueron, son y serán. La vinculación y la sucesión de éstos constituyen, a su vez, el destino, la ciencia, la verdad y la ley de los entes, algo insoslayable e ineludible. De tal modo son regidas las cosas del mundo, como un Estado provisto de las mejores leyes (Eusebio, *Preparación evangélica* XV, 816 d = SVF I, 98).

En este sentido, los estoicos defiende una especie de panteísmo en el que el dios-Zógos se extiende sobre todas las cosas, «inclusive las más despreciables», escribe horrorizado Clemente de Alejandría (SVF I, 159). Dado que el dios estoico circula por absolutamente todas las cosas Taciano concluye polémicamente que se mostrará «como autor de hechos perversos, ya que habita en cloacas, en lombrices y en individuos asquerosamente lascivos» (SVF I, 159).

El *lógos* divino es origen de todas las cosas, fundamento de la legalidad del acontecer y permite establecer un parentesco entre la razón humana y la cósmica, pues en la legalidad universal están incluidas las cosas y el sujeto, de suerte que la realidad coincide con las estructuras del pensamiento conceptual. Así como el *lógos* domina todo el Universo, el hombre es animado y conducido por el alma, que no es de carácter puramente inmaterial, pues es un soplo material *(pneuma).*

Pneuma, que literalmente significa «aliento», es un término médico que indica el espíritu vital que las arterias distribuyen por todo el cuerpo posibilitando la vida. Zenón lo considera la «exhalación de un cuerpo sólido» (SVF. I, 139).

> Al comparar Cleantes las tesis de Zenón con el sistema de otros físicos, dice que éste llama al alma exhalación sensitiva, igual que Heráclito. Queriendo, en efecto, explicar cómo las almas intelectivas se van generando siempre por exhalación, las comparaba con los ríos, expresándose así: «Sobre quienes penetran en los mismo ríos corren aguas siempre diferentes». También las almas emanan de las aguas. Zenón explica, por tanto, de modo semejante a Heráclito, que el alma es una exhalación, y con ello afirma que es capaz de sentir, porque la parte directriz de la misma puede ser determinada en su tamaño por los entes y los existentes a través de los sensorios y acoger sus impresiones. Tales cosas, en efecto, son propias del alma (Eusebio, *Preparación evangélica* XV 20, 2 = SVF I, 141).

Radicalizando estas tesis, Crisipo llegó a considerar al *pneuma* como vehículo del *lógos,* lo cual supone cierta inmaterialidad, pues ahora el *lógos* no es sólo fuego, sino el compuesto de este elemento y otro más ligero y sutil, el aire. Pero tanto el fuego como el aire siguen siendo elementos materiales. De acuerdo con Crisipo el fuego es el único elemento que perdura siempre (SVF II, 413). Mas el fuego, al ser una disposición dinámica de la materia, es causa de que ésta cobre otras cualificaciones además de cálido, a saber: frió, seco y húmedo. La materia así cualificada se convierte, respectivamente, en aire, tierra y agua. Estos cuatro elementos constituyen dos pares: uno activo (fuego y aire = *pneuma)* y otro pasivo (tierra y agua). Una vez que el fuego cósmico ha prestado una determinación positiva al aire, este elemento derivado se une al fuego para formar el componente activo del cuerpo, mientras que la tierra y el agua constituyen su contrapartida pasiva (SVF II, 148), de manera que la distinción empírica entre *pneuma* y los elementos de tierra y agua secunda la distinción conceptual entre lo activo y lo pasivo[17].

Pneuma y materia se entremezclan totalmente, pues la naturaleza extremadamente sutil de este primer elemento permite que sea coextensivo con el segundo:

> Si unos conjuntos se extienden completamente a través de otros conjuntos, y el más pequeño [el *pneuma]* a través del mayor [la materia], hasta los mismos límites de la extensión, cualquier espacio ocupado por uno será ocupado por ambos conjuntamente (SVF II, 477).

Cuando los estoicos dicen que el *pneuma* «se derrama» o «circula» por la materia hay que entenderlo en sentido estricto: todo el cuerpo es *pneuma* en el sentido de que uno y otro ocupan el mismo volumen si bien en proporciones muy diferentes: en cualquier compuesto hay muy poco *pneuma* en relación con la cantidad de materia. La diferencia, por tanto, es cuantitativa, no cualitativa.

Sin embargo, la doctrina del *lógos-pneuma* hace posible concebir a los procesos de la naturaleza no sólo de forma mecanicista, sino también teleológicamente y donde hay fines también hay normas que deben ser alcanzadas. En la medida en que se aprehende teleológicamente, la naturaleza se revela como orden normativo y, por tanto, puede concluirse que no es azarosa sino que obedece a una causa, puesto que la legalidad objetivo-normativa tiene que tener algún fundamento:

> Que la cuarta causa, y ésta incluso la más poderosa, es la uniformidad de movimiento y de las revoluciones del cielo, del sol, de la luna, y la distinción, la variedad, la belleza, el orden de todas las estrellas; y que el aspecto mismo de estas cosas indica suficientemente que ellas no son casuales. De la misma manera que si alguien va a una casa o al gimnasio o al foro, al ver el orden, la moderación, la disciplina en todas las co-

[17] A. Long, *op. cit.,* p. 155.

sas, no podría juzgar que esto se hace sin una causa, sino que entendería que hay alguien que preside y a quien se obedece, mucho más en medio de tan grandes mociones y tan grandes vicisitudes, y ante ordenamientos de tantas y tan grandes cosas ante las cuales en nada jamás el inmenso e infinito pasado ha mentido, es necesario que juzgue que los movimientos tan grandes de la naturaleza son gobernados por alguna mente (Cicerón, *De natura deorum* II, 15 ss.).

Obedecer a la naturaleza: acciones apropiadas y acciones rectas y virtuosas

Como sucede en el marco de la filosofía helenística, las reflexiones de índole epistemológico y físico están al servicio de un fin ético, pues la conexión legal de la totalidad de la realidad ofrece el fundamento para alcanzar determinados fines prácticos: la ataraxia, la autarquía y finalmente la *apatheía* o imperturbabilidad del ánimo. A este fin apuntan las virtudes, no porque la felicidad sea la recompensa de una vida virtuosa, sino más bien en la medida en que la vida virtuosa es ella misma feliz. El ideal estoico de sabio lo es de virtud perfecta y, por tanto, también de felicidad perfecta, porque sólo él tiene una perfecta intelección de aquello que está en su poder y de lo que va más allá. Al igual que todos los seres humanos, el sabio experimenta pasiones y afectos, mas no deja que influyan ni en sus acciones ni en su actitud y así se encuentra en un estado de completa libertad. Todo acontecer sigue una rigurosa legalidad que en unos autores se presenta como providencia divina y en otros como rigurosa necesidad. El sabio es libre porque comprende, acepta y vive de acuerdo con esta legalidad. Los estoicos también expresan este ideal de vida cuando afirman que el *telos* es vivir en perfecta y total concordancia con la naturaleza. Todos los hombres quieren ser felices y para ser felices hay que vivir de acuerdo con la naturaleza.

¿Qué quiere decir «vivir de acuerdo con la naturaleza» o «seguir a la naturaleza»? Puede pensarse que obedecer a la propia racionalidad es seguir el orden y la armonía de la naturaleza, pues si la razón es la misma en el universo y en el hombre, si la naturaleza del hombre es esencialmente racional y si el *kosmos* es igualmente racional, en tal caso lo que concierne a nuestra racionalidad concernirá a la vez y de inmediato a la de la naturaleza. Esta situación puede describirse como el deseo de vivir de acuerdo con la naturaleza o de seguir a la naturaleza[18]. ¿Por qué este deseo se presenta a la vez como deber?

Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, vol. I, p. 117.

Diógenes Laercio (VII, 84 = SVF III, 1) señala que los estoicos dividían la parte ética de la filosofía en varias secciones: «sobre el impulso, sobre los bienes y los males, sobre las pasiones, sobre la virtud, sobre el fin, sobre el valor primero y las acciones, sobre los deberes y las exhortaciones y disuasiones». En estos momentos interesa la teoría estoica del «impulso» *Qiormé, apetitus, ímpetus):* ¿En qué medida puede decirse que «estamos impulsados» a vivir de acuerdo con la naturaleza? ¿En qué sentido obedecer al *lógos* es un «impulso natural»?

Dicen [los estoicos] que lo que pone en movimiento el impulso no es otra cosa que una representación impulsiva e inmediata de lo que se considera conveniente, y que el impulso es un movimiento del alma hacia cualquier cosa según el género (Estobeo, *Ecl.*, II, 86, 17 W = SVF III, 169).

El impulso es un movimiento del alma hacia un objeto determinado. Los epicúreos sostenían que este impulso primario o básico apunta a buscar el placer y a evitar el dolor. Zenón, por su parte, se plantea la misma cuestión, pero en su desarrollo inicial tiene en cuenta o presupone la naturaleza racional de los seres humanos: el impulso básico del hombre no puede ser el mismo que el de los animales, precisamente porque entre uno y otros hay una diferencia esencial, pues sólo el hombre posee razón. ¿Qué implica y cuáles son las consecuencias de esta diferencia? Para responder a esta cuestión Zenón introduce el concepto de *oikeíósis* o «autoconservación»: los hombres desean mantenerse en el ser. En el pasaje citado más arriba Estobeo matiza que los estoicos distinguían dos tipos de impulso: «el que se genera en los seres racionales y el que se genera en los irracionales». La *oikeíósis* es así el impulso básico de autoconservación en tanto que se genera en los seres racionales, lo cuales no se limitan a desear mantenerse en el ser, sino que tienen además alguna conciencia de ello: el hombre no sólo percibe situaciones, además las valora. Dicho de otra manera, si los impulsos se distinguieran en función del objeto al que apuntan no habría diferencias entre seres racionales e irracionales y Epicuro estaría en lo cierto, pues es evidente que tanto los hombres como los animales quieren los objetos que les producen placer y rehuyen los que les causan dolor. Ahora bien, como *sí* hay tal diferencia habrá que pensar que el criterio para diferenciar impulsos no está en el objeto, sino en el sujeto: el sujeto humano es desde el principio, desde el mismo nivel del impulso, un sujeto ético. El concepto estoico de *hormé* obliga a pensar en continuidad las acciones impulsivas y las racionales, pues el hombre es esencialmente intelecto, intelecto de la misma naturaleza que la Inteligencia divina.

De este modo, la razón humana es una parcela del *lógos* divino que impregna la Naturaleza del Todo. La naturaleza, en efecto, es racional, porque si es un conjunto armonioso deberá estar abarcada «por un mismo espíritu divino y continuado»:

> ' El paso siguiente consiste en que demuestre que todas las cosas están sujetas a una naturaleza y que ellas son gobernadas por ella de manera muy hermosa. Pero qué sea la naturaleza ha de ser explicado antes brevemente, con lo cual pueda entenderse con mayor facilidad lo que queremos demostrar. Pues unos [los epicúreos] entienden que la naturaleza es cierta fuerza sin razón que provoca en los cuerpos movimientos necesarios, mientras otros [los estoicos], que es una fuerza participe de la razón y el orden, que procede como por método, y que manifiesta qué hace y con qué objeto, qué persigue, cuya habilidad ningún arte, ninguna mano, ningún artista podría, imitándola, conseguir (Cicerón, *De nat. deo.* II, 81).

El orden del universo es el mejor orden (racional) posible y no puede ser fortuito:

> Y si todas las partes del mundo están constituidas de tal manera que ni en cuanto al uso pudieron ser mejores ni en cuanto al aspecto más hermosas, veamos si esto es fortuito o si de ninguna manera pudieron unirse en esa disposición en que se hallan sino gracias a una inteligencia moderadora y a la providencia divina. Si, por consiguiente, aquellas cosas que fueron realizadas por la naturaleza son mejores que las que lo fueron por el arte, y el arte no hace nada sin ayuda de la razón, tampoco la naturaleza ha de ser considerada carente de razón. ¿Cómo, pues, es congruente, cuando contemplas una estatua o una tabla pintada, saber que se ha empleado el arte; y, cuando ves a lo lejos el curso de un navio, no dudar que éste se mueve por la razón y el arte, o, cuando contemplas un reloj de sol o de agua, entender que indica las horas por arte y no por el acaso; y pensar, en cambio, que el mundo mismo quien abarca estas artes mismas y a los artífices de ellas y a todas las cosas, está privado de entendimiento y de razón? (ídem II, 87).

Si la misma naturaleza es racional en tanto que *kosmos* bello y ordenado producto de una razón divina ordenadora, y si el *lógos* humano es parte de tal *lógos* divino, será igualmente natural obedecer a la razón, pues seguir a la naturaleza será la mejor forma de introducir orden racional en nuestra propia vida. Dada nuestra naturaleza racional y el carácter racional de la misma naturaleza vivir de acuerdo con la naturaleza o seguir a la naturaleza significará vivir virtuosamente (D.L. VII, 87), pues la razón que gobierna el universo puede entenderse como un legislador universal que prescribe lo que debe hacerse y prohibe lo que debe

evitarse: siguiendo a la naturalea haremos las acciones apropiadas *(kathékonta).*

Kathékon es una palabra de difícil traducción; en un sentido no técnico indica aquellas acciones que deben hacerse por cualquier motivo y bajo toda circunstancia[19]. Pero para los estoicos este tipo de acciones no son las acciones rectas o virtuosas *(katorthómata):*

> Y, además, [los estoicos] postulan que de los actos, unos son acciones rectas *{katorthómata],* otros faltas *[hamarthómata],* otros ni una cosa ni la otra *[oudétera];* acciones rectas son las de este tipo: ser prudente, ser continente, hacer justicia, alegrarse, obrar bien, regocijarse, pasear prudentemente y todas cuantas cosas se llevan a cabo según la recta razón; faltas son: el obrar insensatamente, vivir licenciosamente, cometer injusticias, estar triste, sentir miedo, robar y, en suma, cuantas se llevan a cabo contra la recta razón; ni acciones rectas ni faltas, las de este tipo: hablar, preguntar, responder, pasear, viajar y la similares a éstas (Estobeo, *Ecl.* II, 96, 18 W = SVF III, 501).

¿Cuál es, pues, la relación entre «acciones apropiadas» y «acciones rectas y virtuosas»? Plutarco refiere que el principio de todo *kathékon* es la naturaleza y la conformidad con ella (SVF III, 491). En Estobeo se encuentran ulteriores precisiones:

> La categoría del deber está en conformidad con la doctrina de las cosas preferibles. Se define al deber como «la acción consecuente con la vida que, una vez hecha, tiene una justificación razonable»; lo contrario al deber se define de forma contraria. Éste se extiende también a los seres irracionales, pues, en cierto modo, también éstos actúan de forma consecuente con su propia naturaleza; respecto a los seres racionales nos es transmitido así: «la acción consecuente en la vida». De los deberes *[kathékonta],* afirman que unos son completos *[téleion kathékon],* los cuales son llamados también acciones rectas o virtuosas *[katorthómata'].* Sostienen que las acciones rectas son los actos virtuosos, como, por ejemplo, el ser prudente, el actuar justamente; pero no son acciones rectas las que no son así, las cuales, ciertamente, no reciben el nombre de deberes completos, sino intermedios, como el casarse, el presidir una embajada, el dialogar y similares (Estobeo, *Ecl.* II, 85, 13 W = SVF m, 494).

Hay «acciones apropiadas» que son moralmente indiferentes, pero también las hay que pertenecen a las clase de acciones rectas y virtuosas; sin embargo, todas las acciones rectas y virtuosas son apropiadas, porque

[19] Cfr. G. Kilb, *Ethische Gntndbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero itn dritten Buch «De finibus bonorum et malorum»,* Freiburg, 1939, pp. 42-63.

estas acciones no se hacen simplemente de acuerdo con la naturaleza humana, sino de acuerdo con la naturaleza humana en la medida en que ésta es una parte de Naturaleza como un Todo que está guiada y dirigida por la recta razón *(orthós lógos)*[20]. Por ejemplo: contraer matrimonio o formar parte de una embajada son acciones apropiadas para la naturaleza humana, pero indiferentes desde el punto de vista de la razón universal; ser justos o prudentes, por el contrario, son acciones prescritas por el *lógos* que preside el universo y en tanto que tales no se limitan a ser adecuadas, sino que por encima de ello son rectas y virtuosas: contribuyen a alcanzar el fin de la vida humana que no es otro, como ya se ha indicado, que vivir de acuerdo con la naturaleza o seguir a la naturaleza. El sabio estoico realiza acciones apropiadas y acciones virtuosas, pero sólo en la medida en que lleva a cabo estas últimas se somete al *lógos* divino y en esta sumisión consiste la vida virtuosa. El virtuoso, por su parte, es completamente feliz porque vive completamente de acuerdo con la naturaleza.

Realmente, Zenón se había limitado a afirmar que el fin de la vida humana es «vivir coherentemente» *(en tó homologouménos dsén):*

> Zenón define así el fin: «vivir de modo coherente», esto es, «vivir según una sola norma y de acuerdo con ella», ya que de modo contradictorio viven quienes son desdichados (Estobeo, *Ecl.* II, 75, W = SVF I, 179).

Al parecer, fue Oleantes quien añadió «de acuerdo con la naturaleza»:

> Cleantes considera que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza (...) en el obrar racionalmente, lo cual hace consistir en la elección de las cosas que son según la naturaleza (Clemente de Alejandría, *Stróniata* II 21, 129 = SVF I, 552).

Se trata de textos muy discutidos y hay estudiosos que sostienen que en el «vivir coherentemente» de Zenón hay que sobreentender «de acuerdo con la naturaleza». Sea como sea el añadido es importante, pues supone pasar de la naturaleza del hombre a la naturaleza como un todo. Crisipo fue consciente de esta doble dimensión:

> De otra parte, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de los acontecimientos que sobrevienen por naturaleza, como dice Crisipo en el libro primero *Sobre los fines;* pues nuestras naturalezas son partes de la del universo. Por lo que el fin viene a ser el vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que equivale a según su propia naturaleza y la del universo, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que discurre a través de todas las cosas, que es idéntica a Zeus, el cual está al frente del gobierno de lo que existe. Y esto mismo constituye la virtud del hombre feliz y la vida sin turbulencias, cuando todo se haga de acuerdo con la armonía entre el demon de cada uno y la voluntad del que gobierna el universo (D.L. VII, 87 = SVF III, 4).

[20] Cfr. D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology ofEarly Stoics Ethics,* Wiesbaden, 1974 {*Hermes Einzelschriften* 32).

De forma análoga. Cicerón considera que el hombre debe tener amistad con todo aquello que es conforme a la naturaleza, esto es, debe entrar en relación armoniosa con ella *(De finibus bonorum et malorum* III, 6, 21). Afirmaciones muy parecidas pueden leerse en Séneca:

> Por lo pronto, de acuerdo con esto con todos los estoicos, me atengo a la naturaleza de las cosas; la sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo. La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza; lo cual no puede suceder más que si, primero, el alma está sana y en constante posesión de su salud; en segundo lugar, si es enérgica y ardiente, magnánima y paciente, adaptable a las circunstancias, cuidadosa sin angustia de su cuerpo y de lo que le pertenece, atenta a las demás cosas que sirven para la vida, sin admirarse de ninguna; si usa de los dones de la fortuna, sin ser esclava de ellos. Comprendes, aunque no lo añadiera, que de ello nace una constante tranquilidad y libertad, una vez alejadas las cosas que nos irritan o nos aterran; pues en lugar de los placeres y de esos goces mezquinos y frágiles, dañosos aun en su mismo desorden, nos viene una gran alegría inquebrantable y constante, y al mismo tiempo la paz y la armonía del alma, y la magnanimidad con la dulzura; pues toda ferocidad procede de la debilidad *(Sobre la felicidad,* 3).

Algunos problemas: obrar irracionalmente

Al margen del problema lógico que surge al intentar obtener un deber de un ser (como sucede cuando se derivan normas a partir de la naturaleza), los estoicos no derivan los contenidos de su teoría de los deberes a partir exclusivamente de la razón, sino a partir de otras fuentes. De hecho, la idea de un orden natural de la naturaleza es inútil desde un punto de vista práctico hasta que no se determina su contenido de algún modo, pues la exigencia de vivir de acuerdo con la naturaleza es vacía, o más bien demasiado abstracta e incapaz por tanto de llegar a los deberes concretos, si no se rellena de algún modo la idea de naturaleza, para lo cual es necesario recurrir a la experiencia. Cicerón, por ejemplo, fundamenta el deber de amar a los niños argumentando que, puesto que la na-

turaleza desea la procreación, también desea que los niños sean amados *(De finibus...* III, 29, 62). De igual manera surgen los deberes sociales concretos. En este ámbito, los estoicos toman pie en el hecho observable de las regularidades instintivas en el comportamiento de ciertos animales. Por ejemplo, las hormigas o las abejas se comportan socialmente porque la tendencia a la sociabilidad es «natural». Si es así en el ámbito de los animales, tanto más lo será en el de las comunidades humanas: el Estado, pues, es declarado conforme a naturaleza en la medida en que hay una tendencia en la naturaleza a formar comunidades. El intento de determinar la legalidad natural universal a partir de la generalización de rasgos empíricos del comportamiento sólo tiene sentido bajo la presuposición de que en el caso particular (el amor a los niños, la conducta social de ciertos insectos...) también está presente la ley universal.

Sin embargo, si la determinación metafísica del deber es fuerte hasta el punto de estar éste fundamentado en la legalidad universal de la naturaleza, y si ésta es obligatoria umversalmente ¿cómo es posible actuar en contra del deber? O bien la razón objetiva determina todo con necesidad y entonces es superflua toda llamada a actuar en el sentido del deber (pues todo obrar sería igualmente «natural»); o bien, si tal exigencia tiene sentido, el hombre no está sometido incondicionalmente a la ley de la naturaleza: hay que pensar que las pasiones y los afectos pueden desviar al alma, de modo que pierde el control sobre las acciones. De aquí la exigencia de eliminar unas y otros, pues sólo así se asegura la racionalidad de las acciones y la armonía del alma; pero las pasiones y los afectos tienen que seguir siendo «naturales» en algún sentido. ¿Cómo puede actuarse al margen de la ley de la naturaleza si ésta establece una concatenación causal necesaria entre fenómenos pasados, presentes y futuros?

> Si pudiese haber un hombre que percibiera el encadenadamiento de todas las cosas, nada podría engañarle. Porque quien abarca las causas de los hechos futuros, es necesario que abarque todo cuanto habrá de ser (SVF II, 944).

Nótese la doble tendencia de los estoicos. Por una parte, se esfuerzan en presentar como natural la conducta instintiva, para así fundamentar metafísicamente la tesis de que la acción moral es una acción en concordancia con la naturaleza. Pero, por otra parte, se ven obligados a aceptar una contraposición entre razón e instinto, porque sólo de esta manera cabe hablar de conductas irracionales y de exigencias morales. Dicho de otra manera, de un lado, asumen la posibilidad de una oposición entre razón e instinto; pero, de otro, aceptan que la naturalidad de la conducta ya se pone de manifiesto en el nivel primario de las pasiones

y afectos instintivos, que tienden naturalmente a buscar el placer y a evitar el dolor.

De acuerdo con Zenón la pasión es «un movimiento irracional y connatural del alma como un impulso inmoderado» (SVF I, 205); las pasiones son desviaciones frente al funcionamiento normal y debido de la razón, no movimientos cuyo origen hubiera que buscarlo en una parte del alma o en una facultad que fuera contraria a la razón. Las pasiones y los afectos son perturbaciones de la razón:

> La perturbación es un sacudimiento del alma, desviado de la razón y contrario a la naturaleza (SVF I, 205).
>
> Zenón quiso que el sabio estuviera exento de todas las pasiones como de enfermedades. Y mientras los antiguos consideraban naturales tales perturbaciones y extrañas a la razón, y ponían el deseo en una parte del alma y la razón en otra, tampoco con esto se mostraba de acuerdo. Porque pensaba que también las pasiones son voluntarias y que se las acoge por un juicio de la opinión, y consideraba que la madre de todas las pasiones es cierta inmoderada intemperancia (SVF I, 207).

El alma es única: no está por un lado el deseo y por otro la razón. De aquí que Zenón pensara que la virtud es una disposición permanente de la parte principal del alma *(hégemonikón)* generada por la misma razón. Mas la razón puede pervertirse o enfermar y en tal caso su disposición es viciosa: una razón «perversa e impúdica». Aunque solemos llamar «irracionales» a las conductas viciosas y pasionales (las dominadas por los impulsos «más elementales»), en sentido estricto son racionales, pues nacen, en efecto, de la razón, si bien de una razón enferma. Plutarco lo explica con claridad:

> Piensan que lo pasional e irracional no está separado de lo racional por alguna divergencia y por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma a la que llama pensamiento y guía [el *hégemonikón],* completamente mudada y transformada en las pasiones y en los cambios referentes a la disposición y el hábito, engendra el vicio, igual que la virtud, sin tener en sí nada de irracional, pero que se llama «irracional» cuando se deja llevar por un exceso de deseo, se torna violenta y prevalece con alguna extravagancia sobre la razón persuasiva. Y que, por consiguiente, la pasión es una razón perversa e impúdica, que extrae su vehemencia y su fuerza de una elección vil y equivocada (SVF I, 202).

La pasión y en general el mal es irracional en tanto que extravío de la razón; no en tanto que nace de alguna facultad o potencia que no es razón, pues el ser humano es esencialmente *lógos.* Cuando deseamos surge en nosotros una representación de lo deseado; si el *lógos* está sano y si lo

deseado se representa conforme a la naturaleza, la acción es correcta y moralmente buena. El problema surge cuando el *lógos* está enfermo («... una razón perversa e impúdica...»), pues en tal caso algo deseado que *no* es conforme a la naturaleza puede presentarse sin embargo como conforme a la naturaleza.

Esta preeminencia absoluta del *lógos* se radicaliza en Crisipo, el cual argumentaba que aunque los sujetos actúan a partir de estímulos externos, la manera en la que se responde a tales estímulos (por tanto, la conducta que se lleva a cabo) está determinada por la estructura intrínsica del sujeto (SVFII, 979). Cicerón lo explica en *De fato* 42-43:

> Aunque un acto de asentimiento no pueda tener lugar a menos de haber sido incitado por una impresión sensible, sin embargo el asentimiento tiene esto como su causa próxima, no principal (...). Igual que quien empuja un cilindro le presta un principio de movimiento mas no la capacidad de rotación, así el objeto visual que se ofrece imprimirá y marcará su imagen en la mente; mas quedará en nuestro poder el asentimiento y (...) una vez le ha sido dado un estímulo externo, se moverá el mismo por su propia fuerza y naturaleza.

«En nuestro poder», es decir, que depende de nosotros, que no está en función de nada fuera de nosotros mismos (SVF II, 1000). Desde el punto de vista de la naturaleza y de la legalidad universal la voluntad está determinada, pero cuando se habla de deberes que se expresan como exigencias morales hay que presuponer la libertad. Crisipo, por tanto, se esfuerza por conciliar la libertad con una voluntad que —al igual que todo acontecer— se explica como necesaria, porque sólo si el individuo es libre puede ser sujeto responsable de sus acciones. Crisipo, en definitiva, tiene que hacer compatible la exigencia de someter todos los procesos (incluyendo la acción humana) a la legalidad universal de la naturaleza con la tendencia a reconocer la libertad humana y, con ella, la responsabilidad sobre las propias acciones. Sólo cabe una solución: radicalizar la perspectiva de Zenón y sostener que el hombre es *lógos*, que el *hégemonikón* es puro *lógos*, pues en tal caso afirmar que el hombre está determinado por el *lógos* será lo mismo que sustentar que se autodetermina.

Si el *hégempnikón* es puro *lógos* esta parte o función del alma que es «pensamiento y guía» será la encargada de representar, juzgar y asentir; ahora bien, se representa, se juzga y eventualmente se asiente algo que es instintivo, pero que no por ello es un movimiento irracional del alma hacia el objeto, sino que es más bien un movimiento de la misma razón *(diánoia)*. De donde se sigue que desear es juzgar (racionalmente) que algo es o no es apetecible. Toda percepción implica asentimiento; por

ejemplo, veo un manjar exquisito (aunque tal vez pernicioso) y afirmo: «es un manjar exquisito». En un segundo momento, me avalanzo con glotonería sobre tal manjar. Crisipo lo explicaría diciendo que al asentir el estar viendo un manjar delicioso surge en mí un impulso de comerlo: tal impulso, concluye, es un acto estrictamente racional. Mas si el impulso es excesivo y desordenado se convierte en pasión *(páthos)* (SVF III, 479), un «sacudimiento del alma desviado de la recta razón» (SVF I, 205).

> *Páthos* no es más que *lógos*, no cabe aquí una contienda entre dos cosas, sino un volverse hacia ambos aspectos; esto pasa inadvertido a causa de lo súbito y rápido del cambio (SVF III, 459).

O lo que es lo mismo, tanto la «recta razón» como la «razón viciada y viciosa» son «razón», aunque en el segundo caso no lo parezca porque el *hégemonikón* del necio está sometido a súbitos y rápidos cambios y fluctuaciones: su *lógos* no es irracional (lo cual no dejaría de ser una contradicción), es débil. Por ejemplo: el necio ve un manjar exquisito, afirma entonces la proposición correcta desde el punto de vista estoico, v. *g.*, «me abstengo de comerlo porque hay que ser moderado»; sin embargo como es en efecto necio, como su *lógos* es débil y tornadizo, cambia súbita y rápidamente de opinión y emite otra proposición: «por una vez no pasa nada». No puede decirse —argumenta Crisipo— que haya caído en la irracionalidad, sino en todo caso que su.racionalidad ha perdido tensión: no porque la razón se pervierta deja de ser razón. La división, por tanto, no se establece entre buenos y malos, sino entre sabios y necios.

Sólo el sabio, al margen de las circunstancias externas y de los avatares de la fortuna, mantiene siempre y en toda circunstancia la perfecta tensión de su racionalidad, sólo él persigue lo que le conviene y rechaza lo que no le conviene, porque sólo él está «en buena disposición» *(oikeios)* con su propia naturaleza y con la Naturaleza. La conclusión es evidente: sólo el sabio es feliz y la sabiduría es condición de posibilidad de la felicidad. Pero la contrapartida no es menos obvia: muy pocos individuos tienen esa extraordinaria energía moral del sabio que le permite mantener su autarquía aun en medio de las situaciones más adversas o de las incitaciones más violentas a la pasión. Crisipo ha delineado con rigor y precisión conceptual la figura del sabio y ha demostrado que sólo él es feliz porque su subjetividad, amurallada en un *lógos* hermético, se independiza de toda influencia del mundo exterior que pueda atentar contra su racionalidad inalienable[21]. Y ahora ¿qué? La exarcebación del rigor lógico

[21] Cfr. G. Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 139.

ha hecho que la filosofía acabe perdiendo su sentido práctico: el estoicismo en la versión de Crisipo no valía para el mundo romano. Panecio lo comprendió perfectamente.

La transformación del estoicismo: Panecio

Panecio adapta el legado estoico a las necesidades del mundo romano. Recuperando el sentido más originario de la filosofía helenística insiste en que el saber debe tener el sentido práctico que se había perdido con las abstrusas especulaciones de Crisipo. «Griego de origen aristocrático y hombre de mundo, Panecio representaba una novedad absoluta en la Stoa, y su personalidad era bastante eminente como para colmar con ella a sus discípulos. Pero lo más importante para él no fue la escuela, sino la vida, y la filosofía del *lógos*, a la que se adhirió de todo corazón, no se le aparecía como un sistema doctrinal cuyos dogmas particulares particulares hubiese que defender a toda costa, sino como una concepción del mundo que habría de demostrar su validez en el terreno de la práctica»[22]. Panecio se aleja tanto del cinismo aún latente en Zenón como del intelectualismo rigorista y dogmático de Crisipo, con la intención de «civilizar» el primer estoicismo:

> Panecio rehuyó la tenebrosidad y aspereza de otros estoicos y no aprobó la severidad de sus actitudes (Cicerón, *De fin.* IV).

El primer pasó consistió en una fuerte revisión de la psicología y de la teoría del conocimiento de Crisipo. Abandona el rígido monismo psíquico que éste había defendido y vuelve a la tradición platónica de acuerdo con la cual en el alma habitan tanto el *lógos* como el instinto como dos potencias distintas y autónomas:

> Las almas poseen doble capacidad y naturaleza: una de ellas es el instinto, que lleva al hombre a actuar de un modo o de otro; la otra es la razón que instruye y explica lo que debe hacerse o rehuirse (Cicerón, *De off.* I, 101 = fr. 87).

Panecio defiende la armonía, bajo el mando de la «recta razón», entre pensamiento, deseo y acción; esta armonía sigue siendo el fin de la vida humana feliz. Pero no piensa este fin de manera rigorista, sino en función de las disposiciones naturales de cada individuo. La división no se establece entonces de forma abstracta y tajante entre sabios y necios, o entre

[22] M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. I, p. 394

acciones sabias y acciones necias (de suerte que quien no es sabio es necio y todas las acciones necias son igualmente necias), por la sencilla razón de que la necedad o la sabiduría están ahora en función del inviduo concreto, no del *lógos* abstracto. Hay que vivir racionalmente, pero también «conforme a los impulsos con que nos ha dotado la naturaleza», pues aunque la raíz de la conducta moralmente buena es la naturaleza racional del hombre *(De off.* I, 107) cada uno tiene atributos particulares suyos, de suerte que hay que obrar de acuerdo con la naturaleza humana en general y de acuerdo con nuestra naturaleza en particular *(De off.* I, 100).

> Dado que la vida no se pasa en la compañía de hombres perfectos y verdaderamente sabios, sino con aquellos que obran bien si muestran una semejanza con la virtud, pienso que ha de entenderse como que no debe ser enteramente despreciado nadie en quien se advierta alguna señal de virtud (Cicerón, *De off.* I, 46).

No se trata de ser bueno o malo, sabio o necio, sino de mostrar alguna «semejanza con la virtud», pues así cabe progresar hacia ella. De manera algo sorprendente, Zenón consideraba que los sueños ofrecían una señal de nuestros progresos en la virtud:

> Mirad, pues, cuál es la doctrina de Zenón: estimaba que a partir de los sueños puede cada uno darse cuenta de sus progresos en la virtud: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzo ni aprobando o realizando algo terrible y absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad, se le ilumina la parte imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón (Plutarco, *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f = SVF I, 234).

Panecio ofrece un criterio mucho más asumible desde la perspectiva romana: el cumplimiento de los deberes es criterio de progreso moral, un punto de vista perfectamente asumible por Cicerón, a fin de cuentas un *homo novus* en búsqueda de una legitimación de su tremenda ambición política que ya no podía encontrar en el *mos maoirum*.

Curiosamente, si en la fundamentación teórica del ideal de vida la diferencia entre los estoicos y los epicúreos es notable, en la realización práctica de dicho ideal la diferencia es mucho menor. El sabio epicúreo aspira a la ataraxia, que es un concepto muy próximo al de la *apatheía* estoica. Pero hay una diferencia notable: el sabio epicúreo entiende que este ideal no puede realizarse públicamente, sino en la intimidad de la comunidad de amigos que forman el Jardín; el sabio estoico, por el contrario, tiene una dimensión política. En la medida en que vive enteramente de acuerdo con la Naturaleza del Todo, posee una regla de acción: con la fir-

me seguridad de que su voluntad es conforme a la Voluntad universal se siente apto para gobernar. A diferencia del epicúreo, el sabio estoico no se aisla de su entorno, sino que se inserta en él, pero comprendiendo y aceptando que las relaciones sociales y políticas deben subordinarse a la relación con la ley cósmica: se convierte así en ciudadano del mundo, cosmopolita en sentido literal.

Cicerón, por su parte, podía asumir sin mayores perplejidades la redefinición que llevó a cabo su maestro Posidonio del ideal estoico cosmopolita en términos de la dominación universal romana. Diógenes el cínico se había proclamado *kosmopolüés,* (D.L. VI, 63); a través de Crates (D.L. VII, 93, 98) la idea llega a Zenón:

> Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común (Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a = SVF I, 262).

Tal vez estimulado por este horizonte utópico Posidonio se embarcó en una ingente tarea geográfica, etnológica e histórica en la que todo, absolutamente todo, quedaba bajo el mando de la *prónoia,* partes de un orden divino querido por la divino. Y en aquellos momentos históricos, con las monarquías helenísticas en plena descomposición y los bárbaros aún lejos, todo parecía indicar que el destino se complacía en que Roma asumiera esa función hegemónica que Polibio racionaliza y justifica en sus *Historias.* Cicerón, decía, podía ver con simpatía esta traducción del ideal cínico cosmopolita en los términos «civilizados» (en el sentido etimológico de la palabra) de un concordia ecuménica protagonizada por Roma. Pero tal tarea «civilizatoria» no fue llevada a cabo por generales que eran a la vez campesinos, sino por políticos ambiciosos y en muchos casos corruptos, el mismo Cicerón entre ellos. Más adelante me ocuparé de estas cuestiones.

EL ESCEPTICISMO

La tercera escuela helenística es la escéptica; en este caso es más difícil hablar de una corriente homogénea que en el de los estoicos y epicúreos, aunque sólo sea por el fin polémico del escepticismo. Los escép-

ticos se oponen a los dogmáticos que quieren saber «qué es la verdad en las cosas y qué la falsedad»; de aquí que sus estrategias varíen en función de contra cuáles de ellos polemicen, como se desprende directamente del «fundamento de la construcción escéptica» tal y como lo explica Sexto Empírico en sus *Esbozos Pirrónicos* (IV, 12 ss.):

> Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad del espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la verdad en las cosas y qué la falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad del espíritu! Por el contrario, el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.

El escepticismo también es peculiar por su constante necesidad de autojustificación, pues siempre se corre el peligro de dogmatizar en la crítica y consideración de las tesis dogmáticas. Para evitar este peligro el escéptico suspende el juicio *(epoché):*

> ... el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a lo cual nos encaminamos ^en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia *(Esbozos pirrónicos* I, 8 ss.).

Lo decisivo es que el escéptico suspenda efectivamente el juicio y no se limite, por ejemplo, a defender una teoría sobre la suspensión del juicio, lo cual no dejaría de ser una recaída en el dogmatismo. Entendido de esta forma, el escepticismo no es una teoría o un conjunto de teorías, sino una actitud.

El escepticismo como actitud vital

En la época helenista el dogmatismo está representado sobre todo por el estoicismo; y el escepticismo lo acompaña si fuera su sombra. Si el dogmático afirma que es posible un conocimiento racional definitivo de la realidad, el escéptico pone en cuestión esta pretensión y sostiene, por ejemplo, que sólo ha sido afirmada, pero no demostrada. En este sentido amplio Jenófanes es escéptico y motivos escépticos también se encuentran en muchos sofistas; por otra parte, la desconfianza en los sentidos como fuente de conocimiento había sido destacada por muchos filósofos.

Se trata, sin embargo, en general, de un escepticismo epistemológico, sin intencionalidad moral. En un sentido más estricto, y ciñéndonos al contexto intelectual helenista, donde la finalidad práctica pasa a primer plano, el escepticismo fue fundado por Pirrón de Elis, contemporáneo de Epicuro y de Zenón.

La palabra griega *skeptikós*, como es evidente de suyo, suele traducirse por «escéptico», pero el verbo *sképtomai* significa «mirar», «considerar», «examinar», etc.; un *skeptikós* es alguien que observa y reflexiona. En su caracterización del modo de pensar escéptico Sexto Empírico recoge este matiz:

> La orientación escéptica recibe también el nombre de *zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *eféctica* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *aporética* bien —como dicen algunos— por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación *(Esbozos pirrónicos* I, III).

Imaginemos ahora a alguien convencido de la corrección de las doctrinas de Epicuro. Entra sin embargo en contacto con un estoico y comienzan a surgirle las dudas: ¿cuál de estos dos puntos de vista es el verdadero? Epicuro diría: atiende a tus percepciones, el estoico, por el contrario, recomendaría que escuchara la voz de la razón: las mismas propuestas para resolver el conflicto lo refuerzan o al menos lo desplazan, no lo resuelven. Ante esta situación, el escéptico señalaría que Epicuro está en lo cierto cuando afirma que la principal enfermedad humana surge de las (falsas) creencias, pero olvida que la solución no está en sustituir unas creencias por otras, sino en deshacerse de todas ellas:

> Los escépticos dicen que el fin consiste en la suspensión del juicio, a la que sigue como una sombra la paz del alma (DL IX, 106).

El escéptico desea purgar la vida de todo compromiso cognitivo y toda creencia, y con intencionalidad práctica: liberarse de la inquietud. «Nadie había sugerido antes que el escepticismo pudiera sentar la base de una teoría moral. Esta fue la innovación de Pirrón, mas en la búsqueda de los medios para alcanzar esta serenidad mental, está en la misma línea de Epicuro y los estoicos»[23]. Quien acude a los escépticos lo primero que aprende es el ejemplo de la vida de Pirrón.

De hecho, excepto en el caso de Timón (del que me ocuparé más adelante), la tradición hace más referencias a la vida y a los gestos de Pirrón que a sus planteamiento filosóficos.

A. Long, *op. cit.*, p. 83.

> Pirrón de Elis era hijo de Plistarco, como refiere Diocles; como dice Apolodoro en su *Cronologium*, primero era pintor, y escuchó a Brisón, hijo de Estilpón, como dice Alejandro en las *Sucesiones*, y después a Anaxarco, al cual siguió por todas partes, y de modo que llegó a tener contacto con los gimnosofistas en la India y con los magos; de donde parece haber cultivado la más noble filosofía, introduciendo el concepto de inaprehensibilidad y de suspensión del juicio, como dice Ascanio Abderita; decía, en verdad, que no hay nada bueno ni vergonzoso, justo o injusto, e igualmente que nada es en verdad, sino que los hombres se comportan en todo según la ley y la costumbre; pues ninguna cosa es más esto que aquello» (DL IX, 61 =, 1 A Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, 1981).

Una vida, pues, rica de experiencias y llena de vivencias, que incluso le llevó a entrar en contacto con formas orientales de sabiduría, y que le condujo a una actitud vital escéptica. Pirrón quiere ser feliz, para lo cual es indispensable vivir tranquilamente, con serenidad, en paz con los demás y consigo mismo; busca un estado de ánimo constante, sin dejarse perturbar por los avatares de la fortuna o por la multiplicidad de opiniones.

Recogiendo una amplia tradición, Sexto Empírico reelabora una serie de *tropos* que supuestamente permiten argumentar la equivalencia y equipotencia de todos los argumentos, intentando a la vez evitar que tal igualdad pueda interpretarse como una actitud dogmática por el hecho de que tales *tropos* tengan carácter definitivo o bien se exceptúen a sí mismos de la conclusión:

> De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas [no dogmatizamos], puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores. Y también confesamos que no las establecemos para aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino a modo de aproximación y —si se quiere— de forma impropia... *(Esbozos pirrónicos*, I, XXVIII).

Estas consideraciones epistemológicas tienen un fin práctico:

> «... la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos;* gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y presuposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia» *(Esbozos pirrónicos* I, 8 ss.).

El escepticismo es una *dynamis antithetiké,* una habilidad o capacidad para encontrar que a cualquier argumento puede oponerse otro de igual peso y fuerza para así adquirir la serenidad del espíritu. En este sentido, puede establecerse la secuencia: investigación - oposición - equipolencia - *epoché* - *ataraxia* ; la *ataraxia* sigue a la *epoché* como si «fuera una sombra» (D.L. 9. 107). En un primer momento, el escéptico investiga la proposición «P»: ¿existen los dioses?, ¿puede distinguirse entre apariencias falsas y reales?, ¿es acaso el universo una estructura compuesta de átomos y vacío? En una segunda fase elabora argumentos a favor de la respuesta afirmativa y de la negativa, y dado que ambas series de argumentos tienen la misma fuerza y valor surge necesariamente la *epoché* con respecto a la proposición inicialmente investigada.

Quien acude a los escépticos no adquiere nuevas creencias, ni entra en conflicto con las que ya tiene, sino que cesa de preocuparse por cuál de ellas es verdadera, tratándolas como impresiones cuyo valor de verdad es indeterminado. Tomando pie en la teoría del conocimiento atomista y cirenaica, el escéptico afirma que las sensaciones sólo pueden conocerse como estados internos, pero no como cosas independientes de la conciencia que produce tales sensaciones. De aquí que a cada afirmación pueda contraponerse la contraria, lo cual no quiere decir que ambas sean verdaderas, ni tan siquiera que una de ellas sea más probable que la otra, sino que no cabe decidir cuál de ellas lo es. En consecuencia, lo más conveniente será suspender todos nuestros juicios:

> Lo de «suspendo el juicio» lo tomamos en lugar del «no puede decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no», dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; sólo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuanto se nos ofrecen. Y se dice «suspensión del juicio» por eso de que la mente —en virtud de esa equivalencia de las cosas en estudio— se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada *(Esbozos pirrónicos* I, XXII).

Hay que distinguir claramente entre *epoché* y *akataléxía,* pues no es lo mismo «la suspensión del juicio» que «la imposibilidad de alcanzar conocimiento» o «incognoscibilidad» que defendían los cirenaicos y los Académicos. Sexto Empírico recoge explícitamente esta diferencia:

> Además nosotros [los escépticos] mantenemos en suspenso el juicio en el estudio de los objetos exteriores, mientras que los cirenaicos proclaman que tienen una naturaleza incognoscible *(Esbozos pirrónicos,* I, XXXI).

> Los de la Academia Nueva, aun cuando también dice que todo es incognoscible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es incognoscible. Hilos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera cognoscible (ídem I, XXXIII).

La indeterminación de la realidad

Estas radicales consecuencias epistemológicas se deben tanto a las mismas cosas (en sí mismas inaccesibles) como a nuestra mente (que no puede acceder a ellas). Es el problema de la indeterminación de la realidad. El más exacto resumen del pensamiento de Pirrón sobre esta cuestión se encuentra en un texto recogido por su discípulo Timón; este texto, que conocemos gracias a un pasaje de Aristocles transmitido por Eusebio, se conoce como «fragmento de Timón»:

> Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada, de nada vale investigar sobre lo demás. Ha habido efectivamente, entre los antiguos, algunos que afirmaron esa máxima, a quienes replicó Aristóteles. Y Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo, su discípulo Timón dice que quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias para los que se comporten así. Dice que Pirrón declaraba que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestras confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una, que no más es que no es o bien que es y no es al mismo tiempo. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición, Timón dice que tendrán como resultado primero la afasia y después la ataraxia (Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 18, 1-4 = Decleva Caizzi 53).

El fragmento de Timón comienza planteando un problema ontológico y epistemológico: ¿cómo son las cosas? Respuesta: indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Ramón Román Alcalá señala que se trata «de una declaración dogmática demasiado evidente y una cosa es dogmatizar privativamente dejando indeterminada la realidad y otra muy diferente dogmatizar positivamente sobre el conocimiento»[24].

[24] *El escepticismo antiguo. Posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad,* Córdoba, Univ. de Córdoba, 1994, pp. 202-203.

Tal vez esta primera reflexión de carácter epistemológico sea una reducción al absurdo llevada a cabo por el propio Aristocles, el cual, no lo olvidemos, es un peripatético que transmite el fragmento de Timón con intención crítica y polémica. Aristocles, pues, argumentaría el carácter absurdo de las tesis de Pirrón señalando que si por nuestra propia naturaleza no podemos conocer nada, tampoco podríamos conocer que la realidad es indeterminada, sin estabilidad e indiscernible. Sin embargo, Pirrón plantea la suspensión del conocimiento como conclusión a alcanzar, no como premisa de la que partir: no hay que confundir una estrategia argumentativa con una premisa de orden epistemológico.

El fragmento continúa introduciendo el problema de la felicidad para rápidamente volver a cuestiones epistemológicas. Para ser feliz —y ahora Aristocles cita literalmente las palabras Timón— hay que atender a cómo son por naturaleza las cosas, a qué actitud tomamos ante ellas y a qué consecuencias se derivan de esta actitud. El fin ya está dado: ser feliz, o lo que es lo mismo desde la perspectiva de Pirrón, alcanzar primero la afasia y luego la ataraxia, gozar en definitiva de un estado de ánimo sereno e imperturbable; lo que se discute son los medios para obtener este fin. La respuesta es que hay que investigar la realidad, saber cómo es y si es determinable y cognoscible. ¿Cómo son las cosas? De acuerdo con el fragmento de Timón, Pirrón responde que son «igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles», por lo que cualquier discurso sobre ellas será indeterminado, al tener que referirse a cosas ellas mismas indeterminadas. Long considera que en este texto «Pirrón ataca todas las teorías del conocimiento que buscan, como lo trataron los estoicos y los epicúreos, mostrar cómo ciertas experiencias perceptivas propocionan una información plenamente puntual acerca de la naturaleza real de los objetos (exteriores). La base de su crítica es que somos incapaces de alcanzar los objetos fuera de la percepción sensorial, y ésta no ofrece garantía de que aprehendemos las cosas tal y como realmente ellas son. Los objetos en sí mismos no son, por consiguiente, suficientes para contrastar nuestra percepción sensorial. La percepción sensorial revela lo que aparece al percibir; más lo que aparece no puede ser utilizado como testimonio útil para inferir lo que es»[25]. El pirrónico ni afirma ni niega que la miel *es* dulce, pero admite sin mayores problemas que *parece* dulce (D.L., IX, 105). Pirrón estaría atacando el «criterio» que nos permite distinguir entre realidad y apariencia, esto es, entre cómo son las cosas y cómo aparecen.

[25] Cfr.op. *cit.,p.* 87.

> La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno *(Esb. Pirr.* I, X, 20).

De acuerdo con Sexto, los escépticos sostienen que el criterio es el «fenómeno en tanto que es y como es percibido»; en la medida en que se trata de una impresión y de una sensación involuntaria es incuestionable; no se discute si el objeto se *percibe* de tal o cual forma, sino si *es* tal y como se percibe *(Esb. Pirr.* I, XI, 22). Pirrón argumentaría la absoluta inutilidad de esta discusión: las cosas son incognoscibles.

Esta incognoscibilidad no surge porque los seres humanos estén pertrechados al efecto del conocimiento de manera particularmente defectuosa, no nace, pongamos por caso, de que sus sentidos sean débiles e insuficientes, de suerte que no cabe vincular el objeto a conocer con el sujeto que conoce; sucede más bien que no puede erigirse este puente porque las cosas a conocer son inestables ontológicamente: «indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles».

La afirmación ontológica de que las cosas son «indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles» es dogmática. Pero se trata de un dogmatismo instrumental en función de aquello a lo que hay que atender para ser feliz: «... qué actitud debemos tomar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias a los que se comporten así». Si las cosas son «indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles», lo único coherente será suspender el juicio: no debemos poner nuestra confianza en las cosas, sino «estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una que no más que es no es o bien que es y no es, o bien ni es ni no es».

La misma actitud es pertinente en el ámbito de la vida moral:

> [Los escépticos] también negaban que hubiera algo bueno o malo por naturaleza. Pues si algo es bueno o malo por naturaleza, deberá ser bueno o malo para todos, al igual que la nieve es blanca para todos. Ahora bien, no hay nada que sea bueno o malo para todos. Pues o todo lo que uno dice ser un bien es un bien, o no lo es todo. Ahora bien, no puede decirse de todo que sea un bien, pues lo mismo que uno considera bien (por ejemplo, el placer a Epicuro) el otro lo considera un mal (como hacía Antístenes). De donde se seguiría que lo mismo sería tanto un bien como un mal. Pero si no consideramos un bien a todo aquello que a uno le parece bien, habrá entonces que distinguir entre opiniones diferentes y elegir entre ellas, lo cual es imposible dado que cabe argumentar con igual fuerza tanto a favor de unas como de otras. En consecuencia, lo bueno por naturaleza es incognoscible (D.L. IX, 101).

El problema de la acción

Si las cosas ni son ni dejan de ser, si las conductas no son ni buenas ni malas ¿no caeremos en una profunda perturbación máximamente alejada de la ataraxia a la que aspiraban los escépticos? Al igual que los estoicos, los pirrónicos afirman que sólo los conocimientos absolutamente seguros son adecuados para dirigir la acción y la conducta; pero a diferencia de ellos sostienen que no hay posibilidad de tal saber absolutamente seguro, puesto que no cabe alcanzar un criterio de verdad; en tal caso, tampoco es posible fundamentar de manera definitiva normas de conducta. En consecuencia, no sólo hay que renunciar a pronunciar juicios sobre las cosas, sino también, en la medida de lo posible, a toda actuación práctica. El mismo Pirrón dejaba que los amigos que lo acompañaban y lo escuchaban lo salvaran de todo peligro:

> Se comportaba de un modo semejante también en la vida, no rehusando nada, ni precaviéndose de nada, haciendo frente a todo si llegaba el caso, a cairos, precipicios, perros y cualquier cosa, sin conceder nada a los sentidos; sino que, ciertamente, según cuanto cuenta Antígono de Caristos, los amigos que lo acompañaban le salvaban de todo peligro» (DL LX, 62 : Decleva Caizzi 6).

Un escepticismo tan extremo es incompatible con la vida cotidiana, aunque tal vez este texto deba entenderse como una caricatura del escepticismo[26]. Sea como sea, responder a estas dificultades exige retomar el problema del (presunto) dogmatismo de los escépticos.

El primer filósofo que utilizó la palabra *dogma* fue Platón: Sócrates quiere sacar a la luz los *dógmata* de Teeteto, sus «opiniones» o «creencias» *(Teet.* 157 d); pero en otro sentido más específico las opiniones y creencias que Platón examina suelen ser de naturaleza filosófica. Tal es, en efecto, el problema: cuando el escéptico afirma que se opone a los «dogmas» ¿a qué se refiere, a todas las opiniones y creencias o tan sólo a las filosóficas? Pirrón y en general el primer escepticismo se decantan por la primera posibilidad: hay dejar en suspenso absolutamente todas las opiniones, pues entre ellas no hay diferencias. La radicalidad con la que Pirrón defendía esta tesis era verdaderamente asombrosa:

> Pirrón afirmaba que no había ninguna diferencia entre vivir y morir. Por lo que uno le dijo: «¿por qué no haces entonces nada por morirte?». Respondió: «Porque no hay ninguna diferencia» (Decleva Caizzi, 19).

[26] Cfr. M. Frede, «The Skeptic's Belief», en *Essays in Ancient Philosophy,* 1987, pp. **181-182**

Pero no todos los escépticos pensaron que la *dynamis antithetiké* tenía que ejercerse de una manera tan drástica.

Galeno distinguía entre un escepticismo extremo o «rústico» como el que aparece en el «fragmento de Timón» y otro moderado[27]. El escéptico rústico deja en suspenso *todas* sus creencias; el moderado acepta las opiniones y creencias comunes y dirige la *epoché* hacia cuestiones filosóficas y científicas. Dado que la vida nos fuerza inevitablemente a tomar decisiones, habrá que adoptar una actitud conformista y adaptarse a las normas generales del entorno: la terapia escéptica se dirigiría así contra las vanas ilusiones a las que nos empujan los científicos, los filósofos y otros charlatanes más o menos ilustrados: el escepticismo moderado no se opone a las opiniones comunes, sino que más bien las defiende. Frente a la actitud radical de Pirrón tal y como queda reflejada en el fragmento de Timón, Sexto Empírico distingue dos sentidos de la palabra «dogma»:

> Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar algo en términos más o menos generales», pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío». Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizarlas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas *{Esbozos pirrónicos* I, VI).

En un sentido estricto el escéptico no tiene *dógmata,* pero sí en uno amplio: el escéptico moderado rechaza todas las teorías filosóficas y científicas, pero asiente a sus sensaciones *(pathé).* Dicho de otra manera, la *epoché* no es un estado global de parálisis intelectual total, sino una actitud particular: la *dynamis antithetiké* es una capacidad general pero que se ejercita sobre lo particular. Escribe Sexto Empírico:

> ... cuando el escéptico, para adquirir la serenidad del espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimiento de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad cíe espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él lo pien-

[27] Cfr. J. Bames, «The Beliefs of a Pyrrhonist», en T. Irwin, *Hellenistic Philosophy,* New York and London, Garland Publ., 1995, pp. 38 y ss.

sa— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad del espíritu» *{Esbozos pirrónicos* I, 25 y ss.).

Atendiendo a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos» *(ídem* I, 23 s.).

Los argumentos escépticos son buenos en la medida en que satisfacen su fin práctico; mas el escéptico no puede decir que sus argumentos proporcionen la felicidad y, sin embargo, tal es su pretensión. Esto supone una recaída en el dogmatismo, en dos aspectos: de un lado, por afirmar que la felicidad es equivalente a la *ataraxia;* de otro, por sostener que este fin (alcanzar la *ataraxia)* se puede lograr por el camino recomendado por los escépticos. Dicho de manera general: los escépticos afirman dogmáticamente que no hay que dogmatizar. El escéptico moderado responde que, en efecto, en asuntos de vida cotidiana dogmatiza: cuando tiene hambre come, y no suspende su juicio dejando sin determinar si tiene o no tiene hambre, cuando es día acepta que hay luz y no afirma que hay tantos argumentos para afirmar que hay luz como que no la hay (D.L. LX 102-104).

En *Esbozos pirrónicos* ü, X Sexto Empírico afirma que los dogmáticos distinguen entre signos evocativos e indicativos. Por ejemplo, el humo es signo evocativo del fuego: dado que ha sido observado con claridad junto con lo significado, lleva al recuerdo de lo que con él fue observado. El signo indicativo, pese a no haber sido observado explícitamente junto con lo significado, por su peculiar naturaleza y constitución denota sin embargo aquello de lo que es signo; por ejemplo: determinados movimientos corporales pueden ser signos indicativos del alma. Sexto comenta entonces que los .escépticos no se oponen a todos los signos, sino sólo a los indicativos, porque el signo evocativo «está avalado por la vida»:

Pues bien, siendo doble —como acabamos de decir— la división de los signos, nosotros no argumentaremos contra cualquier signo; sino sólo contra el indicativo tal y como aparece definido por los dogmáticos. El evocativo, en efecto, está avalado por la vida, puesto que al ver alguien humo se acuerda del fuego y al contemplar una cicatriz dice haber habido una herida. Así, no sólo no nos enfrentamos a la vida, sino que incluso luchamos a su favor al asentir sin dogmatismos a lo que por ella está avalado y oponernos a lo inventado por su cuenta y riesgo por los dogmáticos.

Sexto Empírico no sólo comía y bebía, sino que tenía una actividad como médico:

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según la cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos *(Esbozos pirrónicos,* I, XI).

El escepticismo de la Academia

Para Pirrón el escepticismo es sobre todo una actitud vital. Aunque preparada por las críticas de Anaxarco al «criterio» (Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 48; 87 y ss.) la inflexión teórica del escepticismo se produjo sobre todo en el seno de la Academia platónica. Ya indicaba que el escepticismo no es una escuela filosófica en el sentido del epicureismo o el estoicismo, pues no ofrece doctrinas positivas, sino que es una estrategia para la destrucción de pretensiones dogmáticas: allí donde aparecen enfoques que reclaman validez definitiva surgen a modo de correctivo posiciones escépticas. Por ejemplo, la Academia Media y Nueva se oponen al estoicismo; Enexidemo, Agrippa y Sexto Empírico al medioplatonismo.

Mientras que bajo la dirección de Espeusipo, Jenócrates, Heraclides Ponticus y otros, la Academia profundizó las enseñanzas platónicas en la dirección matematizante y tendencialmente dogmática anunciada en el mismo Platón, la Academia nueva, en los siglos iu y n a. C (Arcesilao, Carneádes) renunció a la pretensión de un saber absoluto en favor de una actitud escéptica. Cabe suponer que la crítica al dogmatismo estoico (Arcesilao se opone a Oleantes y Carnéades a Crisipo) condujo a la Academia al rechazo del dogmatismo como tal, esto es, a negar la pretensión de poder alcanzar verdades absolutas.

Esta actitud escéptica aparece con toda claridad en Arcesilao. Tal vez forzado por la competencia del estoicismo y del epicureismo, Jenócrates había intentado presentar la filosofía platónica de forma sistemática, lo cual había hecho inevitable el dogmatismo. Arcesilao, pues, cree ser fiel a la tradición platónica auténtica y originaria cuando se niega a

presentar de manera dogmática la filosofía de Platón. Y de esta oposición particular pasó a la crítica más general del dogmatismo como tal, para él representado sobre todo por la filosofía de Zenón. Arcesilao cree que su forma de filosofar y de enseñar filosofía está en continuidad con la practicada por Sócrates: en lugar de proponer determinadas tesis disputa con las propuestas por otros y una vez demostrada determinada tesis argumenta la contraria o, incluso, se esfuerza por argüir que cabe aducir pruebas del mismo peso tanto a favor de una tesis como de su contraria; y todo ello con el fin de alcanzar la *epoché* (Sexto Empírico, *Esb. Pirr.* I, 232).

Arcesilao afirma que el fin es el conocimiento de la verdad (Cicerón, *Acad.* II, 60). Ahora bien, en la medida en que este fin es inalcanzable su lugar lo ocupa una *epoché* que no se alcanza gracias a la posesión del saber sino mediante la liberación frente al error, puesto que no hay nada seguro que pueda aprehenderse con los sentidos o con la razón:

> Arcesilao, que había sido discípulo de Polemón, a partir de los diálogos platónicos y otras palabras de Sócrates sacó en limpio sobre todo que no puede adquirirse certeza alguna ni por los sentidos ni por la inteligencia; y dicen que éste, dotado de un extraordinario encanto cuando hablaba, había rechazado cualquier criterio de los sentidos o de la inteligencia y el primero que había establecido el método —por más que fuera especialmente utilizado por Sócrates— de no manifestar su criterio, sino, por el contrario, discutir los pareceres que cada uno manifestaba (Cicerón, *De oratore* III, 67).

Arcesilao no afirma al modo pirrónico la imposibilidad de todo conocimiento; su crítica se dirige a la teoría del conocimiento estoica: tanto por dogmática como porque su carácter sensualista tenía que estar en contradicción con su filiación platónica[28].

Ideas parecidas pueden encontrarse en Carnéades, con la ventaja de que conocemos mucho mejor su teorías gracias sobre todo a Sexto Empírico {*Adv. Math.* VE, 159-189; *Esb. Pirr.* 226-231) y Cicerón {*Acad.* II, 49-60, 98 y ss.). De acuerdo con el testimonio de Sexto, Carnéades comenzaba con una consideración general antidogmática de acuerdo con la cual ni con la razón ni con la percepción puede alcanzarse un criterio de verdad. Argumentaba que necesitaríamos un criterio **que** permitiera distinguir las representaciones falsas de las verdaderas; como tal criterio no existe (y Carnéades está pensando sobre todo en la «representación catalépticа» de los estoicos), no es posible el conocimiento tal y como era entendido por los estoicos: un conocimiento cierto y seguro en tanto **que** fundamentado {*Adv .Math.* **VII,** 159 ss.).

Cfr. «Arkesilaos», en R.E. II, i.

Aunque Carnéades no admite un conocimiento seguro y definitivo, sí acepta un conocimiento probable: es muy plausible que la mayoría de las representaciones de los sentidos que nos parecen verdaderas también lo sean en realidad; cabe sin embargo que algunas de ellas sean falsas. Dada esta situación, sólo cabe aceptar como más probables aquellas representaciones que sean *«pithanótés»,* que tengan una fuerza de convicción mayor. Carnéades aceptaba la existencia de representaciones sensibles, pero añadía que no puede saberse si coinciden con el objeto, pues no puede compararse el objeto en sí con la representación que ha surgido de él dado que al objeto sólo llegamos mediante una impresión que no sabemos si coincide con él. No es suficiente con que las proposiciones tomen pie en representaciones que nos informen adecuadamente de las cosas, también sería necesario que la fiabilidad de estas representaciones fuera correctamente reconocida por el sujeto que percibe, lo cual es imposible porque ninguna representación particular es autoevidente de suyo, más exactamente: no podemos saberlo con certeza. Por tanto, habrá que limitarse a comprobar si y en qué medida la representación aparece como convincente en relación con el sujeto

Cuando percibimos algo, argumenta Carnéades, le adscribimos 'naturalmente' la representación de un objeto real; sería, pues, contrario a la naturaleza negar que las impresiones de los sentidos se corresponden con objetos reales. Por otra parte, también sabemos, por ejemplo, que las cosas que vemos con poca luz son «menos fiables» que las que vemos perfectamente iluminadas; sabemos, en definitiva, que la fiabilidad de los sentidos depende de un conjunto de condiciones. Estas mismas condiciones proporcionan un criterio para distinguir diferentes grados de fiabilidad, de suerte que cuanto más clara sea una representación tanto más probable será. Sin embargo, esto no es suficiente, porque ninguna representación aislada es autoevidente. Para superar esta dificultad Carnéades argumenta que las percepciones no surgen de manera aislada, sino que normalmente forman un contexto continuo donde cabe contrastarlas mutuamente. Cuantas más percepciones (cada una de las cuales refleja probablemente algo real) estén en un contexto continuo, y cuanto más contrastadas estén entre sí, tanto más crece la probabilidad de la suposición de que una impresión particular represente adecuadamente algo real. Lo importante no es que haya tres criterios, o, más bien tres niveles (claridad, continuidad y contraste) del *pithanótés,* lo significativo es que representan tres grados progresivos y acumulativos de certeza: cuanto más niveles intervienen más alta es la probabili-

dad[29]. Carnéades no defiende que todas nuestras representaciones son meros engaños subjetivos; el conocimiento es posible, ahora bien, un conocimiento sólo probable, más o menos probable y en muchos casos máximamente probable: cuando se acumulan los tres niveles, como por otra parte suele suceder en la vida cotidiana.

Esta probabilidad es suficiente para orientarse en la vida práctica: de este modo responde el académico a la objeción de que el escéptico consistente quedaría reducido a la total inactividad, puesto que toda acción presupone algún tipo o forma de juicio:

> Arcesilao dice que el hombre que suspende el juicio acerca de todo, regulará sus acciones por lo que es razonable (Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 158).

Carnéades argumentaba que para orientarse en la vida no hacen falta certezas, pues es suficiente con asentir aquello que dadas las circunstancias parezca más plausible. En las decisiones morales sólo cabe orientarse por las circunstancias concretas y particulares, así como adaptarse al punto de vista generalmente admitido; aunque no puede pretender una corrección absoluta, quien sigue la probabilidad puede considerar que su acción es (limitadamente) racional (Sexto Empírico, *Ad. Math.* VII, 158). Se abre así una vía intermedia entre el dogmatismo de la Stoa y el agnosticismo radical de los pirrónicos, los cuales sostenían que a la afirmación «determinada acción es limitada o plausiblemente racional» cabe oponer la afirmación contraria «determinada acción *no* es limitada o plausiblemente racional» : no sólo hay que abstenerse de decir que una acción es buena o mala en sí, también hay que abstenerse de defender. que una acción es relativa y condicionadamente buena o mala.

Esta diferencia entre los pirrónicos y los académicos también se refleja en sus estrategias argumentativas[30]. Los académicos toman las premisas de sus oponentes dogmáticos. Recordemos que para los estoicos la posibilidad del conocimiento depende en último extremo de las impresiones de los sentidos. El académico acepta esta proposición y la utiliza para mostrar que, asumiéndola, no es posible ningún tipo de conocimiento. Por ejemplo: hay impresiones falsas y las falsas impresiones no pueden llevar al conocimiento; ahora bien, si no hay diferencias entre las impresiones, no es posible que algunas de ellas lleven al conocimiento y que otras no lo hagan; no hay ninguna impresión de los sentidos que sea

[29] Cfr. «Karneades», en R.E. X, 2.

[30] Cfr. Gisela Striker, «Sceptical strategies», en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1996.

verdadera para la cual no quepa encontrar alguna otra que difiera de la primera en algún aspecto; por tanto, las impresiones no pueden llevar al conocimiento.

El escéptico de filiación pirrónica argumenta de manera diferente. Comienza observando que una misma cosa aparece de formas distintas para diferentes sujetos; por volver al ejemplo citado más arriba: para unos la miel es dulce mientras y para otros amarga, los griegos no aceptan el incesto que para los egipcios, sin embargo, es perfectamente normal. A continuación se argumenta que no es posible determinar cuál de los dos puntos de vista en conflicto es correcto; y aunque se asuma que no todas las perspectivas pueden ser igualmente verdaderas, al final hay que admitir que sólo cabe decir cómo aparecen las cosas a diversos observadores, sin poder afirmar cómo son en sí realmente.

Mientras que el académico solo afirma que no cabe estar seguro de haber aprehendido la verdad en un caso particular y que, en consecuencia, aunque no pueda obtenerse una certeza total y definitiva, es perfectamente razonable aceptar una impresión clara y distinta, el pirrónico argumenta que esto no ofrece base suficiente para preferir un punto de vista a su opuesto. De acuerdo con el pirrónico el dogmático no queda satisfecho diciendo cómo se le aparecen las cosas, sino que afirma cómo son las cosas en realidad y eventualmente también desea probarlo; el escéptico pirrónico, por su parte, se limita a afirmar cómo se le aparecen las cosas a él. Y habiendo establecido esta distinción añade que este argumento sólo expresa cómo se le aparecen a él las cosas, no cómo son en realidad[31].

Brevemente, el pirrónico afirma la equipotencia y por tanto la equivalencia de todas las impresiones; para el académico no todas las impresiones son equivalentes, pues cabe discriminarlas en términos de su mayor o menor plausibilidad.Sexto Empírico, que deseaba renovar las primitivas posiciones pirrónicas, entiende que al proceder de este modo la Academia representa una recaída en el dogmatismo, si bien se trata de un dogmatismo negativo o invertido:

> Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es incognoscible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es incognoscible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante [dogmatizan], mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera cognoscible (...). Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equiva-

[31] Cfr. Gisela Striker, «On the difference betwcen the Pyrrhonist and the Academics», en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1996.

lentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que en realidad unas son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables, contrastadas y no desconcertantes *(Esbozos pirrónicos,* I, XXXIII).

* * *

El desarrollo ulterior de la Academia significó un regreso al ideal de un saber absoluto y dogmático. En el siglo i de nuestra era, bajo la dirección de Antioco de Escalón y de Filón de Larisa, la Academia (la llamada «Cuarta Academia») abandona las tesis escépticas en favor de un eclecticismo entre sus posiciones, las estoicas y las peripatéticas. Sin embargo, como resultado de este eclecticismo surgió una tendencia a considerar este mundo como un reino de apariencias más allá del cual existe una realidad trascendental. La herencia escéptica se deja notar: esta verdadera realidad es incognoscible. Pero también cabe percibir determinada comprensión del platonismo originario, muy acorde con las tendencias de helenismo tardío: la verdadera realidad no puede conocerse racionalmente, pero puede intuirse irracionalmente. Así, por ejemplo, aunque siguen discutiéndose los tropos de Enexidemo, no se rentabilizan epistemológicamente, sino que se utilizan para poner de manifiesto la fragilidad y la nulidad de las cosas y asuntos humanos, situación ante la que sólo cabe abrirse a la gracia y al silencio místico. La filosofía griega empieza a ser comprendida en términos místicos; una conclusión a la que como habrá que ver en la páginas siguientes también arribó el último estoicismo romano.

Capítulo 5

EL ESTOICISMO EN KOINIA

INTRODUCCIÓN

El problema es complejo y rebasa con mucho los límites meramente introductorios del presente trabajo. Sin entrar en mayores precisiones puede decirse que los romanos de la época de Escipión Emiliano no habían olvidado aquellos tiempos fundacionales en los que «los campos eran cultivados incluso por las manos de los generales», (Plinio, *Historia Natural,* XVIII, 4, 4) tal vez o precisamente porque la República ya conocía en esos momentos síntomas alarmantes de crisis. Tito Livio (III, 26 y ss.) relata una anécdota que puede ser significativa en el presente contexto. Cincinato estaba labrando la tierra cuando se le presentaron los enviados del Senado rogándole que acudiera en ayuda de Roma, pues el enemigo estaba a las puertas de la ciudad y el desorden reinaba en el ejército. Cincinato, obvio es decirlo, cumplió sus deberes como ciudadano: dejó el arado, vistió la toga y allí mismo fue investido *dictator.* En poco tiempo Roma fue salvada y se restableció la calma. Cumplido su deber abdicó de su cargo y regresó a sus tierras para continuar arando la tierra. Da igual que las anécdotas de este tipo respondan a la realidad histórica o sean ficciones ideológicas proyectadas sobre el pasado, importa que ponen de manifiesto que los romanos tenían muy presentes unas figuras legendarias que encarnaban unos valores (frugalidad, austeridad, abnegación...) considerados irrenunciables y en cierto sentido constitutivos de su propia identidad como pueblo.

Los primeros romanos, desde luego, establecieron unas normas de conducta que les sirvieran para sobrevivir en medio del desorden, tanto de las fuerzas de la naturaleza en las que dominan los dioses, como de las pasiones que en muchas ocasiones se apoderan de los hombres. Pero estas normas no surgen de la reflexión abstracta, pongamos por caso, sobre el *telos* del hombre, sino de la consideración de las costumbres y de

las tradiciones heredadas de los antepasados *(mos maiorum),* que son así modelo constante de comportamiento adecuado, de una conducta regida y guiada por los valores de la *gravitas* y del *decorum.* Desde la perspectiva de estos valores, los romanos consideraron las sutiles reflexiones de los griegos como *luxuria,* palabra que originariamente designaba aquellas plantas que crecen de lado o no dan frutos; Catón el Viejo, por ejemplo, consideraba a la filosofía como *luxuria,* como molicie e inacción que amenazaba la identidad moral de Roma. Sin embargo, la enorme superioridad intelectual de la cultura helénica obligó a los romanos a «un proceso de definición de sus señas de identidad, firmemente interiorizadas pero nunca sometidas a reflexión»[1].

De acuerdo con Catón, el propósito de la educación romana, al menos en la medida en que afectaba a la clase senatorial, era preparar a los futuros lideres para que pudieran hacerse cargo de los asuntos políticos y militares de Roma. Estos hombres al servicio de la República debían educarse en las virtudes tradicionales: valor, honestidad, lealtad, incorruptibilidad, justicia, etc., que estaban en directa oposición con lo que él observaba en general en Oriente y en particular en Grecia: inestabilidad política nacida de la corrupción, que, a su vez, se debía a una forma de vida en la que dominaba la avaricia, la lujuria y la extravagancia. Los jóvenes romanos no deben educarse en estos valores, sino seguir el ejemplo de sus antepasados, el *mos maiorum,* escuchando las historias de los grandes hombres del pasado glorioso de Roma y muy particularmente los de la propia familia; y siempre con vistas a la práctica.

La filosofía griega presenta dos problemas: o bien no incita a la práctica, o bien lo hace a prácticas en contradicción con el *mos maiorum.* Lo segundo puede ejemplificarse con esa vena subversiva y agonal cínica que aún sobrevivía en el estoicismo de Zenón. Lo primero con esos epicúreos que afirmaban que el sabio debía abstenerse de participar en la vida política, o con el escepticismo de Carnéades, políticamente estéril; pero también con Crisipo:

> Porque de Crisipo nada grande o elevado podía yo esperar, pues habla como suele hacer siempre, de suerte que todo lo trata por el valor de las palabras y no por el peso de la realidad (Cicerón, *Sobre la República,* ni, 8,12).

[1] Estela García Fernández, «Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana», en L. Vega, E. Rada, S. Mas, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó,* **Madrid, UNED, 2001,** p. 304.

CICERÓN

Valor y sentido de la filosofía

En el primer preámbulo de *Sobre la República* Cicerón explica cuál debe ser el sentido y la finalidad de la filosofía en el suelo romano:

> Y no basta con tener esta fortaleza en teoría, si no se la practica. Así como puede ciertamente tenerse la teoría de una ciencia aunque no se practique, la virtud de la fortaleza consiste enteramente en la práctica, y la práctica principal de la misma es el gobierno de la ciudad, y la realización efectiva, no de palabra, de todas aquellas cosas que éstos predican en la intimidad de sus reuniones. Porque nada de lo que dicen los filósofos, cuando lo dicen recta y honradamente, dejó de ser actuado y confirmado por los que han sentado las bases justas de las ciudades (I, 2, 2).

Cicerón estudió con Posidonio y Posidonio fue discípulo de Panecio. Si el primero definió y sistematizó por vez primera la *philosophia togata*[2], fue porque los segundos, como hemos visto páginas más arriba, flexibilizaron el rigorismo ético estoico y lo hicieron más práctico y más atractivo para las clases dirigentes romanas, para hombres como Escipión Emiliano, Lelio o el mismo Cicerón, que estaban interesados por la *res publica,* pero también por su ubicación y promoción personal dentro de ella.

En el año 155 a.C. tres filósofos griegos, Diógenes, Critolao y Carnéades, fueron en embajada a Roma; y parece ser que al margen de su misión diplomática aprovecharon la ocasión para presentar en público sus filosofías: estoica, peripatética y académica respectivamente. De los tres fue el escéptico el que causó mayor impresión, pues Carnéades defendió con argumentos aristotélicos y platónicos la necesidad de obrar con justicia para al día siguiente rebatir esos mismos argumentos con otro discurso (Lactancio, *Institución divina* V 14, 3-5 = Cicerón, *Rep.* III, 6). La justicia, por tanto, es relativa y no puede decirse que haya nada justo por naturaleza; Cicerón se dio cuenta de que el ejercicio dialéctico de Carnéades tenía o podía tener profundas implicaciones políticas y jurídicas:

[2] Es decir, «filosofía con ropajes romanos». Tomo la expresión de M. Griffin, J. Barnes, *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Román Society,* New York, Oxford Univ. Press, 1989; *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rom,* New York, Oxford Univ. Press, 1997.

> Yo me pregunto, si es propio de un hombre justo y de uno bueno el cumplir las leyes ¿cuáles debe cumplir ¿Acaso sea cual sea? Pero la virtud no es compatible con la inconstancia, ni la naturaleza puede variar; las leyes se cumplen por su sanción penal y no por nuestra justicia; así, pues, el derecho natural carece de contenido, de lo que resulta que tampoco hay justos por naturaleza. ¿Dirán acaso que las leyes pueden tener variedad, pero que los hombres buenos deben observar por naturaleza la justicia que lo es de verdad y no la que se piensa que lo es? (Cicerón, *Rep*. III, 11).

Carnéades se había limitado a exponer en voz alta prácticas en modo alguno ajenas al mundo romano. Incluso el ideal rigorista de Catón el Viejo se hace eco de ello: no es suficiente con la integridad moral, también es necesario saber expresar en público con elocuencia argumentos a favor de esta posición; el *vir bonus* debe ser a la vez *dicendi peritas*. Es muy probable que Catón, en el 155 a. C, expresara su ideal del «varón bueno experto en el hablar» como exigencia de moralización de la retórica y como rechazo de la filosofía. En el 51-54, cuando Cicerón escribe su *República*, la problemática que Catón y Carnéades habían puesto sobre el tapete tiene aún mayor vigencia.

Cicerón hereda el ideal de Catón el Viejo: es importante la índole y la disposición moral del individuo, pero si este individuo quiere participar activamente en la vida pública también es necesario que atienda a las técnicas de persuasión. Ahora no está en juego la moralización de la retórica en función de unos valores tradicionales, sino la participación activa (y a ser posible con éxito) en la vida política. En este sentido, Cicerón plantea una combinación de filosofía y retórica: una retórica fundamentada en la filosofía o una filosofía presentada retóricamente que fuera útil en el contexto romano. Porque la filosofía entendida al modo de los griegos es en el mejor de los casos un consuelo o un sustituto de la actividad política:

> Pues como nos consumiéramos en el ocio y fuera tal el estado de la república, que era necesario que ella fuera gobernada por la decisión y el cuidado de uno solo [Julio César], juzgué que ante todo por la causa de la república misma, la filosofía debía ser explicada a nuestros ciudadanos, considerando que era de gran interés, para esplendor y gloria del Estado, que asuntos tan graves y tan preclaros estuvieran contenidos también en letras latinas (...). También me exhortó a entregarme a estas cosas la aflicción de mi espíritu, provocada por una grande y grave injuria del destino. De la cual si hubiera podido encontrar algún consuelo mayor, no me habría refugiado, de preferencia, en éste. Mas de este mismo en ninguna otra forma pude disfrutar mejor que entregándome no sólo a leer libros, sino también a explicar toda la filosofía (Cicerón, *Nat. Deo*. I, 7-9).

Suele decirse que Cicerón sólo se dedicó a la filosofía tras la victoria de Julio César en Farsalia, que le obligó a retirarse de la vida pública. Pero el Arpinate no afirma que en su retiro forzado se dedicó a la filosofía, sino que en esta situación de *otium* no querido *la puso por escrito* («... si alguien inquiere qué causa nos impulsó a que tan tarde pusiéramos por escrito estas cosas»...), porque él cree que antes, cuando estaba envuelto en la vida judicial y política de Roma, también se dedicaba a la filosofía y si cabe aún en mayor medida:

> Mas nosotros ni repentinamente comenzamos a filosofar ni empleamos desde la primera edad un trabajo y cuidado mediocres en ese estudio; y cuando parecía que filosofábamos menos, entonces lo hacíamos en gran medida *(Nat. Deo.* I, 6).

La razón es sencilla:

> Y si todos los preceptos de la filosofía se refieren a la vida, consideramos que nosotros tanto en los asuntos públicos como en los privados hemos cumplido aquello que la razón y la doctrina prescribieron *(Nat. Deo.* I, 7).

En esta mirada retrospectiva, Cicerón señala que su dedicación a la filosofía no hay que buscarla en que haya escrito tratados filosóficos, sino en que tanto en la vida pública como en la privada se ha conducido de acuerdo con «aquello que la razón y la doctrina prescribieron». La alusión a la «razón» (raizo) tiene claras resonancias estoicas; la mención a la «doctrina» es menos clara; de hecho, en estos mismos pasajes del *De Natura Deorum* Cicerón también se refiere a sus maestros: Diodoto, Filón, Antioco y Posidonio; los dos últimos estoicos, pero los dos primeros Académicos. Cicerón es un abogado y en calidad de tal la actitud escéptica de examinar y argumentar una misma cuestión desde dos puntos de vista contrapuestos tuvo que haber ejercido una profunda fascinación sobre él. Cicerón, por ejemplo, actúo como parte acusadora en el proceso contra Verres y, sin embargo, muy poco tiempo después defendió a Fonteyo, en ambos casos con idéntica brillantez y éxito, a pesar de que tanto uno como otro estaban acusados del mismo delito de extorsión a los provinciales. El estoicismo de Cicerón debe cuanto menos ser matizado.

Cicerón consideraba que M. Porcio Catón Uticense es el *stoicus perfectus*, no sólo porque fue el primero en introducir argumentos filosóficos en sus discursos al Senado (Cicerón, *Paradox. Stoic.* pref. 1), sino sobre todo porque tanto su vida como su muerte fueron actos públicos que tomaron pie en principios estoicos. Antes de caer en manos de los ejércitos de César Catón prefirió suicidarse *(De Fin...* III, 18, 60 y ss.); en vida,

Catón de Utica fue un hombre intransigente y austero, un encarnizado enemigo de Julio César en nombre de una estricta observancia de las tradiciones republicanas de Roma. En su *Cato,* Cicerón considera que este *stoicus perfectas* es la más perfecta encarnación de la *virtus* republicana, o lo que es lo mismo, la contrapartida de César, el cual, de acuerdo con el mismo Cicerón, había buscado la *popularis via* para hacerse con el poder. Veinte años más tarde, Salustio, en su *Conjuración de Catilina* (51-53), a pesar de sus simpatías por César, reconoce que Porcio Catón fue el único ejemplo de coherencia y continuidad entre sus principios filosóficos y su vida pública. Porcio Catón, en definitiva, cumplió con sus *deberes* y actuó de una manera apropiada *(peri tou kathékontos).*

Sobre los deberes y la virtud

Panecio escribió un libro con este título *Peri ton kathékontos* que conocemos gracias al *De Officiis* de Cicerón. En el primer libro del *Sobre los deberes* Cicerón argumenta que las virtudes surgen a partir de tendencias naturales: son «naturales» o «por naturaleza». Pues aunque la naturaleza «ha dotado a todos los seres animados del instinto de defender su vida y su cuerpo», los animales sólo se mueven cuando los estimula su sentido, mientras que el hombre posee razón gracias a la cual ve las causas de las cosas, «prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara todo lo necesario para ella» *(De Off.* I, IV, 11). En el *De Finibus...* Cicerón se expresa de manera muy parecida y concluye que «la naturaleza misma engendró en el hombre el deseo de ver la verdad» (II, 46). Pero volvamos al *De Officiis:*

> Pero ante todo es propio del hombre diligente investigar la verdad. Así pues, cuando nos sentimos libres de los trabajos y de las preocupaciones de la vida, deseamos ver algo, oír, aprender, y creemos necesario para nuestra felicidad el conocimiento de los secretos y maravillas. De donde se colige que lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza del hombre (...). Y no es pequeño privilegio de la naturaleza racional el hecho de que es el único ser animado que percibe lo que es el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras (I, IV, 13-14).

Sólo el hombre puede ser virtuoso. Entre las virtudes Cicerón menciona las tradicionales de la templanza y la moderación, pero insiste sobre todo en el *decorum,* que más que una virtud es el conjunto de cualidades que hacen al hombre «reservado, discreto, cortés, correcto, educado» *(De Orat.* 70). Es decir, hay que ser justo, fuerte, moderado, viril, etc., pero «decorosamente» *(De Off.* I, XXVII, 93 y ss.).

Por otra parte, junto a las tendencias básicas y naturales de preservar la vida y usar la razón para alcanzar la verdad también hay un deseo natural de poder. Existen dos tipos de individuos: los «ávidos de poder» y los que «quieren llevar una vida tranquila»; en principio, ni unos ni otros son censurables. La vida de los segundos «es más fácil y segura», pero la de los primeros es «más provechosa para el género humano, más apta para dar esplendor y dignidad la de quienes se entregan a la administración de los negocios públicos y a la culminación de grandes empresas». La conclusión es obvia: salvo impedimentos de fuerza mayor dedicarse a la vida política es un *deber:*

> Pero aquellos a quienes la naturaleza concedió aptitudes para gobernar, dejando todo titubeo, *deben* tratar de obtener las magistraturas y el gobierno del Estado, de otra forma no podría regirse la República, ni manifestarse la grandeza de ánimo *(De Off.* I, XXI, 72).

Ahora bien, hay que hacerlo «decorosamente», pues a Cicerón no se le escapa que «la mayor parte se olvidan de la justicia cuando son víctimas de la manía de los mandos, de los honores y de la gloria». Es el caso de César:

> Esto lo ha declarado recientemente la temeridad de Cayo César, que ha tergiversado todas las leyes divinas y humanas por aquella falsa idea de supremacía que imaginaba en su mente *(De Off.* I, VIII, 26).

De aquí se sigue que los que gobiernan necesitan de las virtudes incluso más que los filósofos:

> Con todo, a estos hombres de Estado les son tan necesarios, y posiblemente más que a los filósofos, la fortaleza y el desprecio de los bienes exteriores, de que estoy hablando con frecuencia, así como la tranquilidad de espíritu, y un ánimo sereno y no agitado de preocupaciones, puesto que no han de estar ansiosos por el futuro y han de vivir con gravedad y firmeza *(De Off.* I, XXI, 72).

Pero sobre todo es necesario poseer la virtud del «conócete a ti mismo» *(De Leg.* I, 58 y ss.), porque no se trata de obedecer a un *lógos* abstracto, sino de conservar el carácter que la naturaleza dio a cada cual:

> Hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la exce-

lencia que nos sitúa por encima de todos los animales y de donde procede toda especie de honestidad y decoro (...). La otra, en cambio, se atribuye como parte característica de cada uno *(De Off.* I, XXX, 107).

Debe cada uno conservar escrupulosamente sus cualidades personales, no defectuosas, para guardar el decoro que buscamos. Hay que proceder de forma que en nada nos opongamos a la naturaleza humana y, quedando esta a salvo, obrar en conformidad con nuestro carácter particular, de suerte que, aunque haya otros más dignos y mejores, midamos nuestras inclinaciones con la norma de nuestra condición, y no conviene resistir a la naturaleza ni perseguir lo que no se puede lograr (...). En conclusión, si es algo el decoro, no es otra cosa que la uniformidad de toda la vida, y de cada uno de los actos, que no puede conservarse si, imitando a la naturaleza de otros, se deja la propia *(De Off.* XXI, 110-111).

Sin embargo, esta uniformidad puede romperse porque hay situaciones en las que lo bueno parece estar en contradicción con lo útil. ¿Cómo hay que comportarse cuando «aquello que presenta aspecto de honesto no se compadece bien con lo que parece útil» (III, II, 7). A responder esta cuestión dedicó Cicerón el libro III del *De Officiis.*

La contradicción entre virtud y utilidad es aparente, pues este pseudoconflicto sólo se plantea cuando las virtudes se practican en función de otras cosas, no de ellas mismas. Es el caso, por ejemplo, de los epicúreos: en tanto que entienden que el placer es el sumo bien harán todas las demás cosas, incluidas las virtudes, en función de él, de suerte que puede darse el caso de una acción virtuosa que, sin embargo, no sea placentera, y viceversa: que para obtener placer nos veamos obligados a apartarnos de la virtud. Justamente por ello Panecio, en su libro sobre los deberes que inspiró a Cicerón, no se ocupó de este conflicto, porque para él era inconcebible, porque para los estoicos lo bueno es lo útil y lo útil es lo honesto:

Cuando se nos presenta alguna apariencia de utilidad, no podemos evitar que nos impresione, pero si, bien considerada la cosa, adviertes que, bajo el señuelo de utilidad que presenta, contiene alguna torpeza, entonces no es que tengamos que dejar la utilidad, pero debemos comprender que donde hay torpeza no puede haber utilidad. Y, si nada hay tan opuesto a la naturaleza como la torpeza —porque la naturaleza es recta y desea lo conveniente y coherente a sí misma, y desdeña lo contrario— y nada hay tan conforme a la naturaleza como la utilidad, ciertamente no pueden coexistir en una misma cosa la utilidad y la torpeza. Y, además, si hemos nacido para ser honestos y la honestidad es lo único digno de ser buscado por sí mismo, como piensa Zenón, o ciertamente lo que es preferible a todas las demás cosas, como enseña Aristóteles, es necesario que lo que es honesto sea el bien único, o el bien sumo. Ahora bien, lo que es bueno es ciertamente útil, luego todo lo que es honesto es útil *(De Off.* III, VIII, 35).

De acuerdo con Cicerón hay que practicar la virtud por sí misma, porque «si la virtud es apetecida en razón de otra cosa, se deduce necesariamente que hay algo mejor que la virtud» *(De Leg.* I, 19, 52). ¿Cuál es, pues, el sumo bien? Cicerón dedicó el *De finibus bonorum et malorum* a tratar esta cuestión.

En el libro I del *De finibus...* L. Manlio Torcuato expone la teoría de Epicuro, que en libro II es criticada por Cicerón: aunque Epicuro considera al placer como el sumo bien no lo define con exactitud, porque la ausencia de dolor, para Epicuro el máximo placer, no es un bien en sí mismo, sino una especie de estado intermedio entre el placer y el dolor. Por otra parte, de acuerdo con Epicuro, se aspira por naturaleza al placer, cuando realmente a lo que nos empujan los instintos a es a la autopreservación. Sobre el placer, señala Cicerón, no han de juzgar los sentidos, sino la razón y ésta siempre habla a favor de la moralidad, de donde se sigue que el sumo bien tiene que ver con la razón:

¿Qué es lo que juzgan los sentidos? Si algo es dulce o amargo, suave o áspero, inmóvil o en movimiento, cuadrado o redondo. Así, pues, una sentencia justa la pronunciará la razón ayudada, en primer lugar, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que con todo derecho puede llamarse sabiduría, y asistida, en segundo término, por las virtudes que la razón considera como señoras de todas las cosas y que tú [Manlio Torcuato, defensor del epicureismo] has reducido a la condición de satélites y siervas de los placeres. Ahora bien, apoyándose en el juicio de todas ellas, la razón dictará sentencia, en primer lugar, sobre el placer, que no tiene ningún derecho no ya a sentarse solo en el trono del supremo bien que buscamos, pero ni siquiera para ser colocado junto a la moralidad. En cuanto a la ausencia de dolor, el juicio será el mismo. Será refutado también Carnéades, y no se tomará en consideración ninguna teoría sobre el supremo bien en la que tenga parte el placer o la carencia de dolor o de la que sea excluida la moralidad. Así quedarán dos teorías a las que la razón puede hacer objeto de un repetido examen. En efecto, o establecerá que no puede existir ningún bien que no sea moral ni ningún mal que no sea inmoral, y que las demás cosas o no tienen ninguna importancia o la tienen sólo en la medida en que no deben ser buscadas ni rechazadas: o bien preferirá aquella teoría que, además de basarse en la moralidad, se ve también enriquecida con las inclinaciones primarias de la naturaleza y con todo lo que constituye la perfección de la vida. Y se pronunciará con tanta más certeza cuando haya examinado atentamente si el contraste entre estas dos teorías reside en el fondo de las cosas o en la terminología *(De finibus...* II 12, 36-38).

Una vez refutadas las posiciones de Epicuro y de Carnéades, quedan dos posibilidades: o bien se defiende que el sumo bien y por tanto la vida feliz está en la virtud y en la moral a la que nos conduce el conocimiento de la verdad; o bien se piensa más o menos lo mismo pero matizando que las virtudes no nacen primariamente de la razón, sino de los instintos, siendo entonces desarrolladas por aquélla. La primera tesis la defiende Catón de Utica, portavoz del estoicismo en el libro III; la segunda, una amalgama de teorías académicas y peripatéticas, la sostiene Pisón a lo largo del libro V. Cicerón, por su parte, critica ambos puntos de vista, pero insistiendo una y otra vez en que las diferencias son sobre todo terminológicas. El *De finibus...* es un texto de filosofía especulativa, y tal vez por eso el Arpinate se complace en indicar las divergencias entre las distintas teorías, así como los puntos débiles que tienen, un poco como hacían los griegos amantes de las palabras y de las disputas meramente verbales..

El *De legibus*, por el contrario, no se detiene en estas menudencias; se señalan las discrepancias entre académicos y estoicos («... en tanto que los de la antigua Academia decidieron que el bien es todo lo conforme a la naturaleza y útil para nuestra vida, Zenón pensó que no hubiera más bien que lo honesto», I 20, 54), pero rápidamente se apunta que las diferencias no son de fondo, sino de palabras:

> Pues que sin Zenón dijera, como dijo Aristón de Chios, que el único bien es lo honesto y el único mal lo torpe, que todas las demás cosas son iguales y que no interesa tenerlas o no, discreparía mucho de Jenócrates, de Aristóteles y toda la escuela de Platón; habría entre ellos una discordia de principios fundamentales y de norma total de vida. Ahora bien, como Zenón llama tan sólo un bien a la honra, que los de la Academia antigua llamaron sumo bien, como sumo mal a la deshonra; y la riquezas, la salud, la hermosura las llama cosas convenientes tan sólo, y no buenas; a la pobreza, la enfermedad, el dolor, cosas inconvenientes y no malas; resulta que es de la misma opinión que Jenócrates y Aristóteles, aunque habla en otros términos. De tal discordia, no de fondo, sino de palabras *(non rerum sed verborutn discordia)* surgió el pleito [acerca del sumo bien] *(De leg.* 121, 55).

La ley y el derecho

El *De legibus* va al fondo: no a las disputas verbales a las que tan aficionados eran los griegos, sino a establecer una legislación a partir del concepto de ley natural. Con esta intención, no merece la pena perder el tiempo en menudencias y matizaciones; puede aceptarse, por ejemplo, la

siguiente definición de sumo bien (con la que más o menos podrían estar de acuerdo estoicos, aristotélicos y académicos):

> Es cierto, sin embargo, que el vivir según la naturaleza es el bien supremo; esto es, el gozar de una vida moderada y conforme al dictado de la virtud; o también: seguir la naturaleza y vivir de arreglo con lo que llamaríamos su ley: o sea el no dejar, en lo que de uno dependa, de hacer nada para alcanzar las cosas que la naturaleza reclama, cuando entre ellas quiere uno vivir tomando por la ley la virtud *(De leg.* 121, 56).

Esta definición (apresurada e imprecisa conceptualmente) está en boca de Quinto Cicerón, hermano de Cicerón, impaciente por entrar en materia, mientras que Cicerón da a sus intervenciones un tono más pausado y especulativo. Quinto quiere tratar de las instituciones del *ius civile*, para lo cual «no interesa nada esa cuestión sobre el sumo mal y el sumo bien»; tal vez por ello se siente molesto ante las consideraciones teológicas y filosóficas de su hermano. Quinto no quiere hablar de legislaciones particulares y concretas, «... pero creo que en este discurso de hoy vas a dar una ordenación legal de conducta, tanto para los pueblos como para los particulares». Comenta entonces Cicerón:

> Eso que esperas, Quinto, es precisamente el objeto de esta disputación, y ¡ojalá estuviera también a mi alcance! Pero ocurre, ciertamente, que, como debe haber una ley para castigar los vicios y fomentar las virtudes, de ella debe deducirse una norma de vida. Así, resulta que la sabiduría es la madre de todo lo bueno, por amor a la cual, se llama en griego «filo-sofía». Nada en esta vida nos dieron los dioses inmortales más fecundo, brillante y excelente que la filosofía *(De leg.* I 22, 58).

Porque la filosofía consiste en conocernos a nosotros mismos, y el que se conoce a sí mismo siente que hay algo divino en él:

> ... pensará que su espíritu es una imagen consagrada en el templo de su cuerpo; sus obras y sentimientos serán dignos de un tal don de la divinidad; y una vez que se haya estudiado y visto a fondo, comprenderá qué bien provisto por la naturaleza vino él al mundo *(De leg.* I 22, 59).

Comprende entonces qué hay en las cosas «de mortal y perecedero, qué de divino y eterno», se aproxima «al dios que todo lo gobierna y rige», reconoce que es «ciudadano del universo» y desprecia «lo que vulgarmente se tiene por grandioso»:

> Y todo esto lo defenderá como con el valladar de su dialéctica, con la crítica de lo verdadero y lo falso, y con un cierto arte de entender las consecuencias y las antítesis. Y al sentirse nacido para la vida de la co-

> munidad civil, no se contentará con ejercitar los raciocinios especulativos, sino también un discurso más dilatado y continuo, necesario para poder regir los pueblos, introducir las leyes, castigar a los malvados, proteger a los buenos, ensalzar a los varones ilustres, presentar ante los ciudadanos, de manera persuasiva, preceptos saludables y gloriosos, exhortar a la honra, apartar de la acción deshonrosa, consolar a los afligidos, y, para ignomia de los reprobos, publicar en sempiterna historia los dichos y hechos de los hombres esforzados y sabios. Tantas y tales cosas, que descubren en la naturaleza los que tratan de conocerse a sí mismos, engendra y educa la sabiduría *(De leg.* I 24, 62).

Comenta entonces Pomponio, otro de los dialogantes, «solemne y verdadero es, ciertamente, el elogio que has hecho de ella, pero ¿con qué fin?»; responde Cicerón: «... para llegar a lo que vamos a tratar ahora y que consideramos tan importante; no lo sería si no fuera grandiosa la fuente de donde mana». Porque el derecho natural mana, en efecto, de una fuente teológica. En el *De natura deorum* Cicerón había establecido que los dioses existen y que se ocupan de los asuntos humanos, porque de lo contrario tendrían que desaparecer la piedad, la virtud, la religión y la justicia: el mundo está administrado y gobernado por la providencia divina. Existe por tanto una comunidad natural entre hombres y dioses que es el fundamento igualmente natural de las restantes comunidades.

Hay un *ius civitatis,* el derecho civil propio de la comunidad ciudadana (la *civitas),* y un *ius gentium* que es como un *ius humanum* que afecta a todos los hombres, la «sociedad que tiene la extensión más dilatada», «... la que une a todos los hombre entre sí» *{De Off.* III, XVII, 69), pero uno y otro están subordinados a un *ius naturale* que afecta a todos los hombres y a todas las cosas en tanto que partes de un orden querido por lo dioses providentes o establecido por la razón universal (el *lógos* estoico).

> Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía. En efecto, siguen las disposiciones celestiales, la inteligencia divina, a dios omnipotente, de suerte que todo este universo mundo debe reputarse como una sola ciudad común, humana y divina a la vez. Y del mismo modo que en las ciudades (...) se distinguen diversas situaciones familiares según el parentesco, eso mismo ocurre, con tanto mayor brillo y gloria, en la naturaleza universal, por lo que las personas humanas y divinas están integradas como parientes en una gran familia *(De leg.* I 7, 23).

Desde esta perspectiva, la ley en sentido estricto *(no* como legislación civil concreta y determinada de esta o aquella *civitas)* es «principo del derecho», «esencia de la naturaleza humana», «criterio racional del hombre prudente», «regla de lo justo e injusto».

> Mas como todo nuestro discurso se refiere a conceptos de interés popular, será necesario a veces hablar como el pueblo y llamar «ley», como hace el vulgo, a la que sanciona por escrito órdenes o prohibiciones. Pero el principio constitutivo del derecho, tomémosle de aquella ley fundamental, que nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad *(De leg.* I 6, 19).

Y para la gran suerte de los intereses políticos de Cicerón los dioses providentes han querido que esta «ley fundamental» se encarne en la constitución tradicional republicana de Roma: una constitución mixta en la que los tres poderes tradicionales *(magistratus, populus, senatus)* se complementan y se armonizan mutuamente. Aunque tal vez con mayor rigor histórico pueda aventurarse que el *lógos* universal se opone a los individuos con tendencia al poder personal (Pompeyo y sobre todo César) y habla a favor del colectivo oligárquico senatorial. Dicho de otra manera: aunque la investidura de César como *dictator perpetuus* pueda tener alguna cobertura jurídica (y ello difícilmente porque esta magistratura tiene un carácter esencialmente temporal: y no hay que remontarse al ejemplo ya mencionado de Cincinato, pues el mismo Sila la había utilizado como medio no como un fin), es sin embargo contraria al derecho natural, pues la inteligencia divina ordena como «racional» un senado controlado por los *optimate.*

Aristóteles había señalado que la *polis* es por naturaleza; pero la *polis* no es un conjunto de individuos que se reúnen para satisfacer sus necesidades básicas, sino un colectivo de ciudadanos bajo la unidad de una determinada Constitución. Aunque lejanamente aristotélico el punto de partida de Cicerón es diferente, pues la *civitas* no es *la polis:* para los griegos la ciudad tiene preeminencia ontológica sobre los ciudadanos, mientras que para los romanos la *civitas* presupone al *populus.* El problema político, por tanto, no se plantea en los términos especulativos de la definición de la mejor constitución (aunque no se trate de la mejor constitución en absoluto, sino en la medida de lo posible), sino en los prácticos de la gestión y administración de lo que afecta al *populus.* Cicerón define a la *res publica* como «lo que pertenece al pueblo» *(Rep.* I 25, 39); pero el pueblo, continúa inspirándose en Aristóteles, «no es todo conjunto de

hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual» (ídem); las ciudades son «agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho» (ídem VI 13, 13).

> Así, pues, todo pueblo, que es tal conjunción de una multitud, como he dicho, toda ciudad, que es el establecimiento de un pueblo, toda república *[res publica]*, que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo, debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno *(Rep.* I, 26, 41).

Esta claro que tal gobierno debe servir a todos por igual. Pero ¿a quién debe atribuirse? Cicerón sigue la división tradicional: puede atribuirse «a una sola persona o a unas pocas escogidas o puede dejarse a la muchedumbre de todos». Cicerón desconfía de estas formas puras y se decanta por una constitución mixta en la que el verdadero poder estaría en el Senado (en los *optimate).*

Sin embargo, tanto en las *Leyes* como en la *República* se insinúa la idea de un *princeps civitatis:*

> Tarquinio [el último rey de Roma], sin usurpar una potestad nueva sino ejerciendo injustamente la que tenía, arruinó totalmente esta forma de gobierno real. Debe contraponérsele el otro tipo de rey, bueno, sabio y conocedor de lo que es conveniente y digno para la ciudad, que es como un tutor y administrador de la república: así deberá llamarse, en efecto, a cualquiera que rija y gobierne el timón de la ciudad. Procurad representaros este tipo de hombre: él es quien puede defender a la ciudad con su inteligencia y su acción *(Rep.* II, 29, 51).

No se sabe realmente si manifestaciones de este tipo reflejan la conciencia que tenía Cicerón del agotamiento del modelo republicano, o si se trata más bien de una adulación a César. En cualquier caso, César se mostró generoso con Cicerón: a pesar de las simpatías pompeyanas de éste se limitó a alejarlo de la vida pública. Es entonces cuando Cicerón, en su retiro forzado, se dedicó a poner por escrito sus reflexiones filosóficos. En el año 44 una conjuración en la que participó Bruto, sobrino de Catón de Utica, destinario de muchas obras de Cicerón y descendiente de L. Bruto, el cónsul tiranicida que acabó con Tarquinio el Severo e instauró la *libertas* republicana, acabó con la vida del *dictator perpetuas.* Cicerón vuelve entonces a la vida política, y parece que no se equivoca de bando: sus *Filípicas* son discursos en contra de Marco Antonio. Pero Octaviano (el futuro Augusto) no tuvo inconveniente en abadonar a su defensor en manos de su enemigo: el 7 de diciembre del año 43 Cicerón moría asesinado a manos de esbirros de Marco Antonio.

En el último libro de su *República,* conocido como «El sueño de Escipión», Cicerón fantasea un lugar en el que al morir van a parar aquellos hombres que ha servido bien a su patria. Cito las últimas líneas de este texto, en el que se anuncia el tono que habrá de tener la filosofía durante el Imperio:

> Ejercita tú el alma en lo mejor, y es lo mejor los desvelos por la salvación de la patria, movida y adiestrada por los cuales, el alma volará más velozmente a esta su sede y propia mansión; y lo hará con mayor ligereza, si, encerrada en el cuerpo, se eleva más alto, y, contemplando lo exterior, se abstrae lo más posible del cuerpo. En cambio, las almas de los que se dieron a los placeres corporales haciéndose como servidores de éstos violando el derecho divino y humano por el impulso de los instintos dóciles a los placeres, andarán vagando alrededor de la misma tierra, cuando se liberen de sus cuerpos, y no podrán regresar a este lugar sino tras muchos siglos de tormento *(Rep.* VI, 26, 29).

EL ESTOICISMO EN LA ÉPOCA DEL IMPERIO

Con llegada de Tiberio al poder queda asegurada la figura del *princeps civitatis;* se establece de hecho una monarquía en la que las antiguas instituciones republicanas, muy particularmente el Senado, pierden todo poder fáctico reducidas a un papel formal. El proceso se acentúa con los sucesores de Tiberio (Calígula, Claudio y Nerón). En esta situación caracterizada por una fuerte concentración del poder en las manos del Emperador, aunque continúan habiendo escuelas de filosofía en Roma, Atenas y Alejandría, declina la libertad de pensamiento. La filosofía evita las cuestiones directamente políticas y se orienta en otras direcciones: el estoicismo del Imperio recupera el sentido cósmico de la primea Stoa, pero en función de una praxis moral diferente.

Séneca

De acuerdo con la doctrina estoica el hombre virtuoso puede y debe participar en la vida política de la ciudad; pero ¿qué sucede cuando no *hay polis* ni *civitas,* sino un Imperio regido por un individuo de condición moral sumamente imperfecta? ¿no será entonces preferible que el sabio, despreciando la actividad política, se retire al ámbito privado *(otium)?* En el *De otio* de Séneca se plantea esta cuestión con toda precisión: ¿qué ocurre cuando los obstáculos para participar en la vida política no surgen del mismo sabio, sino de que «faltan ocasiones de actuar»?

(De ot. 6, 3). Por una parte, desde luego, el alejamiento de la vida pública tiene grandes ventajas y muy particularmente que permite reflexionar; parece, pues, que Epicuro triunfa sobre Zenón. Pero Séneca no considera que entre uno y otro haya una distancia insalvable:

> En este punto las dos sectas que más disienten son la de los estoicos y los epicúreos, pero ambas nos encaminan al ocio por distintos senderos. Epicuro dice: «No participará el sabio en política a no ser que suceda algo»; Zenón dice: «Participará en política a no ser que algo se lo impida». El uno pretende el ocio como punto de partida, el otro como consecuencia, y las causas son muy amplias. Si la situación política está tan corrompida que no es posible prestar ayuda, si está dominada por el mal, el sabio no se esforzará en vano, ni se entregará para no sacar nada *(De ot.* 3, 2-3).

Sin embargo, continúa argumentado, hay dos Estados:

> ... el uno grande y verdaderamente común a todos, en que se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquel ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad con los del sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer; éste será el los atenienses, el de los cartaginenses, o de cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres, sino a unos en concreto *(De ot.* 4, 1).

Cuando la actividad política se torna inviable en el Estado «que nos adscribió el hecho de nacer», siempre será posible buscar refugio en la ciudad «grande y verdaderamente común a todos». Séneca acepta la tesis fundamental del estoicismo («Solemos decir que el mayor de los bienes es vivir de acuerdo con la naturaleza»), pero añade que la naturaleza nos engendró para la contemplación y para la acción. Zenón, Cleantes y Crisipo se dedicaron a la filosofía, mas no por ello fue «ociosa» su vida; más exactamente: su *otium* fue sumamente provechoso, no para los Estados concretos y particulares, pero sí para esa otra ciudad a la que pertenecen todos los hombres:

> Ciertamente nosotros somos los que decimos que Zenón y Crisipo hicieron mayores cosas que si hubiesen conducido ejércitos, desempeñado cargos públicos, propuesto leyes; no las propusieron para una sola ciudad, sino para todo el género humano (...). En resumen, pregunto si Cleantes, Crisipo y Zenón vivieron de acuerdo con las normas que propugnaban. Responderás sin dudar que vivieron tal como habían dicho que había de vivir. Ahora bien, ninguno de ellos colaboró en la política. No tuvieron —dices— la suerte o la categoría social que suele exigirse para intervenir en los asuntos públicos. Pero esas mismas personas no pasaron su vida en la inactividad, encontraron el medio de que su reposo fuese más útil a los hombres que el ir y venir y las fatigas de otros. Por eso éstos parecen haber contribuido no menos, aunque no tuvieran un cargo oficial *(De ot.* 6, 3-5).

En las situaciones adversas el sabio se retira de la vida política (conducir ejércitos, desempeñar puestos públicos, promulgar leyes...), se desliga progresivamente de las cuestiones de «este mundo» y se centra en la ciudad común a hombres y dioses.

El público al que se dirigía Cicerón era homogéneo en su composición e intereses: intelectuales del círculo senatorial a los que por razones personales e ideológicas les importaba la pervivencia de las instituciones republicanas. Pero ahora estamos en un mundo de mucha mayor ambigüedad política y moral en el que cambia la autocomprensión de la filosofía: alejándose de los cargos oficiales el intelectual se convierte en una especie de guía o director espiritual[3]. Es la actitud de Séneca cuando «consuela» a Marcia por la muerte de su hijo Metilio o a Polibio por la de su hermano o a su madre Helvia por el destierro que él mismo sufre. Séneca también adopta esta actitud de director espiritual cuando en el *De ira* diseña estrategias para superar y dominar las pasiones o en su correspondencia con Lucilo. Cito a modo de ejemplo las últimas líneas de la última carta (CXXIV, 21-24):

> Pero también de digo esto: de ningún modo puedo aprovecharte más que si te muestro tu bien propio, si te separo de los mudos animales, si de te coloco al lado de Dios. ¿Por qué, dime, alimentas y ejerces las fuerzas del cuerpo? La naturaleza se las concedió mayores que las tuyas a los ganados y a las fieras. ¿Por qué cultivas la hermosura? Después de que lo hayas hecho todo, serás vencido en belleza por los animales mudos. ¿Por qué arreglas tus cabellos con gran diligencia? Ya los sueltes como acostumbran los partos, ya los ates al modo de los germanos, y los esparzas como hacen los escitas, en cualquier caballo lucirá una crin más espesa, en la cerviz de los leones se erizará una melena más hermosa. Por mucho que te adiestres en correr, no igualarás a una liebre. ¿Quieres tú, dejando todo eso en que necesariamente has de ser vencido, puesto que te esfuerzas en lo que no es tuyo, volver a tu bien propio? ¿Cuál es éste? A saber, un ánimo limpio y puro, émulo de Dios, que se levante sobre las cosas humanas, que ponga nada suyo fuera de sí. Eres un animal racional. ¿Cuál es, pues, el bien en ti? La razón perfecta. ¿La llevas tú a su fin haciéndola crecer cuanto te es posible? Piensa que tú eres feliz cuando todo tu gozo nazca de ella, cuando viendo lo que los hombres arrebatan, desean, guardan, nada encuentres

[3] Cfr. M. Morford, *The Román Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death ofMarcus Aurelius.* London, Routledge, 2002, p. 167.

> en todo eso no digo ya que tú prefieras, pero ni aun que quieras. Te daré una breve fórmula con la que te midas para que veas si ya eres perfecto: tendrás lo tuyo cuando comprendas que los más desgraciados son los felices. Ten salud.

¿Acaso fue desgraciado Sócrates cuando bebió la cicuta? Pues existe una Providencia y las desgracias que le suceden al sabio sólo son pruebas que debe superar y en las que puede medir el grado de su progreso moral: «Se marchita la virtud sin adversario», escribe Séneca en el *De providentia,* y añade: «No importa el qué, sino el cómo lo soportes» (1,4). El sabio reconoce el poder omnímodo del *fatum,* en realidad manifestación de la divina sabiduría, donde lo que parece un mal se muestra como lo que realmente es, un bien; mas sólo para el sabio, para la persona virtuosa que ha perfeccionado su razón al punto de crecerse en las adversidades y mostrar en su conducta una perfecta obediencia a esa sabiduría divina que todo lo rige. En la carta CVII Séneca se dirige a Lucilo con las siguientes palabras:

> El invierno trae los fríos; hay que enfriarse. El verano trae calor; hay que sudar. La destemplanza del clima pone a prueba la salud; hay que enfermar. Una fiera nos saldrá al encuentro en un lugar y un hombre más dañino que todas las fieras. Algo nos quitará el agua, algo el fuego. No podemos cambiar esta condición de las cosas, pero podemos adquirir un ánimo grande, digno del varón bueno, con el que padezcamos con entereza lo fortuito y vayamos de acuerdo con la naturaleza.

Porque en el fondo, como ya dijo Cleantes en su *Himno a Zeus* (y Séneca recuerda en esta misma carta) «al que quiere lo guían los hados, al que no quiere lo arrastran». Concluye Séneca:

> Vivamos así; hablemos así; que el hado nos encuentre preparados y sin pereza. Este es el ánimo grande, el que a él se entregó; por el contrario es pequeño y degenerado el que resiste y piensa mal del orden del mundo y prefiere, a enmendarse a él, enmendar a los dioses. Ten salud.

Desde esta perspectiva en la que los hados dominan completamente la marcha de todos los asuntos (humanos y cósmicos, en tanto que aquéllos sólo son un pequeño aspecto de éstos) el verdadero problema será saber qué está en nuestro poder. Podemos verlo a propósito de las pasiones. Crisipo las identificaba con juicios (equivocados o desviados) de la razón que implican un asentimiento por parte del alma; Zenón, sin embargo, pensaba que no implican una equivocación de la razón, sino desobediencia. Séneca, por su parte, quiere reconciliar ambos puntos de vista introduciendo una perspectiva temporal: la desobediencia a la razón es cronológicamente posterior a la equivocación[4]. No hay que olvidar que Séneca quiere investigar si las pasiones son involuntarias o si por el contrario cabe controlarlas, partiendo en efecto de que cabe dominarlas.

Algo más arriba veíamos que cuando la actividad política se hacía inviable Séneca acudía a una «segunda ciudad» en la que la acción era posible aún en las circunstancias externas más desfavorables; de igual modo, en el terreno de las pasiones hay que encontrar «algo» que sea dominable aun cuando las circunstancias externas sean adversas y parezcan forzar conductas pasionales. Por ejemplo, dada la estupidez y maldad de los seres humanos es muy explicable que el sabio se encolerice:

> Nunca dejará de encolorizarse el sabio una vez que haya empezado; todo está lleno de crímenes y vicios, se cometen más delitos que los que pueden corregirse con medidas de fuerza. Se compite en un inmenso certamen de maldad. De día en día es mayor el afán por pecar, menor la vergüenza; desterrado el respeto a lo mejor y más justo, el capricho se lanza a donde quiera que le parece, y los crímenes ya no se ocultan, marchan ante la vista, y la maldad se presenta públicamente, y se hace tan fuerte en el interior de todos que la inocencia no es que sea escasa, es inexistente *(De ira* II, 9, 1).

Es obvio que ante tal situación el sabio reaccionará de alguna manera. Sin embargo, de acuerdo con Séneca la pasión no consiste en conmoverse ante las sensaciones que nos provocan las cosas externas:

> Pues si alguien cree que la palidez, las lágrimas que caen, la comezón de las partes obscenas, los suspiros profundos, el súbito brillo de los ojos, o cosas semejantes a éstas, son síntomas de la pasión e indicio de nuestra situación anímica, se equivoca y no se da cuenta de que éstos son impulsos físicos *(De ira* II, 3, 2).

La pasión en sentido estricto surge cuando el ánimo asiente a estos impulsos físicos. Las puras reacciones fisiológicas no son controlables («... cuando se da la señal de combate tiemblan un poco las rodillas del soldado más feroz...»), pero cabe o bien controlar o bien abandonarse a estas primeras reacciones. Analizando la aflicción Cicerón había señalado que aun cuando el sabio sea capaz de superarla siempre «quedarán algunas mordeduras y ligeras depresiones del ánimo» *(Disp. Tuse.* III, 83), justamente porque se trata de movimientos involuntarios del ánimo. En su análisis de la ira Séneca entiende que este «primer golpe al espíritu no

[4] **Cfr. R. Sorabji,** *Emotion and Peace ofMind. From Stoic Agitation to Christian Temptation,* **Oxford Univ. Press, pp. 61 y ss.**

podemos evitarlos con la razón, como tampoco los fenómenos que dijimos afectan a lo físico»:

> Estos fenómenos no los puede vencer la razón, tal vez la costumbre y la constante atención los debiliten *(De ira* II, 4, 1).

Pero la ira, continúa, tiene otros dos momentos; el segundo implica un error de la razón, el tercero y definitivo supone desobediencia:

> ... el siguiente va acompañado de una voluntad no empecinada, como si fuera lógico que yo me vengara cuando se me lesiona, o fuera lógico que éste sufriera un castigo si ha cometido un crimen; el tercer movimiento es ya incontrolable, no quiere vengarse porque sea lógico, sino a toda costa. Este último supera a la razón *(De ira* II, 4, 1).

Séneca analiza la pasión en términos temporales para que de esta forma se abra un hueco entre el primer y el segundo momento, así como entre el segundo y el tercero, pues en estos «huecos» («... el mejor remedio contra la ira es el paso del tiempo...», *De ira* II, 29 1) es posible el autocontrol que da lugar a la serenidad del alma, porque en ellos puede intervenir la razón persuadiendo de lo erróneo que resulta dar el siguiente paso, mientras que cuando el proceso se ha consumado ya es demasiado tarde:

> En efecto, si [la pasión] empieza a manejarnos, es difícil la vuelta a la normalidad, ya que no existe razón una vez que se ha introducido una pasión y nuestra voluntad le ha concedido algún derecho: a partir de entonces hará cuanto quiera, no cuanto se le permita. En las fronteras mismas, digo, hay que alejar al enemigo. En efecto, cuando ha entrado y se ha lanzado sobre las puertas, los prisioneros ya no pueden controlarlo. Pues el espíritu no está separado y observa desde fuera las pasiones para no permitir que avancen más allá de lo conveniente, sino que él mismo se transforma en pasión una vez entregado y debilitado *(De ira* I, 8. 1-2).

El problema, recuerda Séneca algo más adelante, no está en la imposibilidad de no equivocarse, lo cual no deja de ser uno de los muchos inconvenientes de la condición mortal; el problema reside en el «amor a las equivocaciones». El sabio lo comprende y lo acepta:

> Si quieres que el sabio se encolerice tanto cuanto exige la indignidad de los delitos, no tendría que encolerizarse, sino enloquecer *(De ira* II, 9, 4).
>
> De modo que el sabio, sereno y justo con los defectos, no enemigo sino corrector de los que cometen la falta, avanza cada día con esta intención: «Me van a salir al paso muchos aficionados al vino, muchos entregados a los placeres de la carne, muchos desagradecidos, muchos avaros, muchos sacudidos por los vicios de la ambición». Estudiará todo esto con tan buena disposición como el médico a sus enfermos. ¿Acaso el hombre cuya nave hace agua al desvairse por todos lados, se encoleriza con los marineros y hasta con la nave? Más bien acude y saca parte de agua, achica otra parte, tapa agujeros visibles, hace frente con su esfuerzo, sin cesar, a los que están ocultos y fuera de la vista llenando la sentina, y no se interrumpe porque reaparezca el agua que ha achicado. Es necesaria una dedicación tenaz contra los males duraderos, que se reproducen, no para que dejen de existir, sino para que no venzan *(De ira* II, 10, 7-8).

Porque además nada se consigue dominados por la pasión. Hay ocasiones en las que no está en juego el «qué», sino el «cómo»: la razón y la pasión pueden querer lo mismo, por ejemplo: que se castigue adecuadamente una falta o un delito, pero lo deseado se alcanza mejor «desapasionadamente»; una forma de conducirse, por otra parte, que Séneca siguió a lo largo de toda su carrera política..., tal vez porque siempre fue fiel a su propia máxima:

> Nada haré por el parecer de la gente; todo lo haré al dictado de mi conciencia *(De vita beata* 20, 4-5).

Fue su conciencia la que le dictó no encolerizarse con el emperador Claudio, sino adularlo a través de Polibio (Cfr. *Consolación a Polibio).* Tampoco hay que olvidar que el paradigma de tirano colérico e iracundo del *De ira* es Calígula («... que pensaba en ejecutar a todo el senado, que deseaba que el pueblo romano tuviese un solo cuello para concentrar en un solo golpe y en un solo día sus crímenes dispersos por tantos lugares y en tantas ocasiones» III, 19, 2) frente al que Claudio debería haber sido el buen gobernante que, escuchando a la razón, tendría que haber liberado a Séneca de su exilio en Córcega, cosa que no sucedió hasta que Mesalina cayó en desgracia y Claudio se casó con su sobrina Agripina, la cual «para no caracterizarse sólo por sus malos actos, obtuvo para Séneca la llamada del exilio y la magistratura de pretor, convencida de que este acto sería del agrado público, atendiendo al brillo de sus estudios, y para que la infancia de su hijo Domicio [el futuro Nerón] no careciera de tan importante maestro» (Tácito, *Anales,* 12, 8, 4). Séneca quería vengarse de Claudio, pero no dejó que le dominara el deseo: esperó a la muerte del emperador para publicar el panfleto satírico *Apocolocintosis de Claudio,* «la conversión de Claudio en calabaza». Porque suele suceder, en efecto, que es mucho más conveniente no dejarse arrastrar por la pasión: la *Apocolocintosis* no es sólo el fruto del resentí-

miento, también es una obra llena de implicaciones políticas que miran al futuro: «La *Apocolocintosis* presenta así a los emperadores detestables, Calígula y Claudio, como contrastes de la dignidad de Augusto; de Tiberio se hace una breve alusión. Y ese contraste adquiere nueva fuerza al presentar a Nerón como un nuevo Augusto. El inicio de una nueva era tuvo lugar desde Augusto con la fundación del Imperio. Bajo Nerón, según Séneca, «daba comienzo una época de fortuna». Nerón pasaba así a ser un refundador del Imperio»[5].

En el *De ira* Séneca había aventurado que, en ocasiones, aún habiendo vencido a la pasión, y precisamente porque se la domina, conviene sin embargo simular que se está dominado por ella. Es falso que sea mejor el orador encolerizado, sin embargo, a veces, cuando «hay que manejar a voluntad los estados de ánimo», conviene imitarlo:

> ... pues también los actores cuando recitan no conmueven al público porque estén airados, sino porque imitan bien al airado. De modo que, antes los jueces, en una asamblea y en cualquier ocasión en que hay que manejar a voluntad los estados de ánimo, simularemos unas veces la ira, otras el miedo, otras la compasión, para hacerla sentir a los otros, y, a menudo, lo que no hubiera logrado la pasión verdadera, lo logra la imitación de las pasiones *(De ira* II, 17, 1).

Y Séneca, para «manejar a voluntad el estado de ánimo» de Nerón, no duda en simular la pasión más desmedida por el nuevo emperador: tan bello y tan buen músico como el mismo Apolo *{Apocolocintosis* 4, 2). El tema estoico y en general helenista del dominio y control de las pasiones adquiere así un nuevo e interesante matiz:

> A algunos una sola palabra ofensiva, no soportada con resignación, los arrojó al exilio, y los que no habían querido soportar en silencio una pequeña injusticia resultaron hundidos bajo el peso de gravísimos males, e indignándose porque se les quitaba algo de su plena libertad, atrajeron sobre sí el yugo de la esclavitud *(De ira* II, 14, 4).

Séneca, que había dominado sus pasiones, se convirtió, junto con Burro, en el hombre «más cercano y más influyente en la corte de Nerón» (Dión Casio 61, 3, 3). Y desde esta posición privilegiada intenta mediar entre Zenón y Epicuro, quiero decir, participar en la vida política desde la elaboración de modelos teóricos, no proponer leyes «para una sola ciudad, sino para todo el género humano». Séneca se sitúa en el «Estado

[5] J. Mangas Manjarrés, *Séneca o elpoderde la cultura*, Debate, Madrid, 2001, p. 71.

grande y verdaderamente común a todos», pero intentando incidir en la política real de Roma. El «director espiritual» se concibe a sí mismo como un espejo:

> César Nerón, me comprometí a escribir sobre la clemencia para cumplir, de algún modo, la función de un espejo y para mostrarte que tú llegarás a ser la satisfacción mayor de todo el mundo *(De clementia* pref. I, 1).

Si en el caso de Cicerón la razón universal ordenaba como «racional» un senado controlado por los *optimate,* ahora, con esa institución convertida en papel mojado, «la naturaleza» se complace en la monarquía:

> En efecto, la naturaleza inventó la monarquía, como puede advertirse en otras sociedades de animales y también en la de las abejas *(De clementia* III, 17, 2).

Al igual que sucede entre las abejas, el poder debe ser absoluto y total:

> Sí, soy yo [el emperador, esto es, Nerón] quien decide sobre la vida y la muerte de los pueblos; la suerte y la condición de todos han sido puestas en mis manos; lo que la fortuna quiera conceder a cada uno de los mortales, lo hace conocer por mi boca... *(De clementia* pref. 1, 2).

Los dioses, en efecto, se manifiestan por medio del emperador, cuyo poder absoluto se justifica porque cumple en la tierra un papel similar al de los dioses *(De clem.* pref. 1,2). Las tesis estoicas acerca del dominio de la razón sobre el cuerpo adquieren una inmediata traducción política, porque el emperador es el alma y la razón (lo divino) a la que debe obedecer la población:

> Esa enorme población, situada en torno de un solo ser vivo, obedece a sus soplos, es gobernada por su razón, está amenazada de ensombrecerse y de quebrarse, si no es sostenida por su consejo *(De clementia* III, 1,5).

Pero a pesar de este poder absoluto el emperador debe mostrarse clemente. Séneca, insisto una vez más, no se deja llevar por la pasión: la, en apariencia, apasionada adulación de Nerón, está al servicio de fines dictados por la razón: si el emperador es como los dioses deberá comportarse como ellos: hacer el bien, ser magnánimo, usar el poder para acrecentar la felicidad de los subditos, soportar la esclavitud del poder... El tratado sobre la clemencia, escribe Julio Mangas, «equivalía a justificar el poder absoluto del emperador, pero era también un reconocimiento de

la realidad que Séneca había podido constatar en la forma de ejercer el poder los emperadores anteriores. Séneca había introducido un componente nuevo: el absolutismo dejaba de ser tal, si Nerón se atenía a los compromisos éticos y, ante todo, a la práctica de la clemencia. Así, bajo la forma de reconocer a Nerón todos los poderes, estaba induciéndole a moderarlos, a ser copartícipe de los mismos con otros sectores de la oligarquía romana»[6].

Séneca no tuvo éxito en su empresa política. Pero tampoco conviene pasar por alto que desde un punto de vista político, al margen de la condición más o menos patológica del personaje. Nerón se limitó a radicalizar la estructura teórica del despotismo defendida y argumentada por Séneca; y por «radicalizar» hay que entender en el presente contexto prescindir de veleidades filosóficas más o menos estoizantes: Nerón no se decantó por la *clementia,* sino por la *severitas.* En una situación semejante es comprensible que Séneca perdiera influencia y que finalmente solicitara permiso del emperador para retirarse de la vida política, sobre todo cuando tras la muerte de Burro la corte se llenó de hombres nuevos: caballeros, provinciales de élite, libertos de origen greco-oriental, hombres de negocios y artistas, individuos como Fenio Rufo o el siciliano Ofonio Tigelino que representaban la antítesis de lo querido por Séneca y que solventaron su contradicción entre ideales éticos y ambición política en la dirección del segundo de los miembros de esta oposición. Tampoco sorprende que las relaciones de Nerón con la aristocracia senatorial fueran cada vez más tensas, ni que ésta concluyera la necesidad de sustituirlo por otro *princeps* más digno. Sin embargo, la conjura (conocida como «conjura de Pisón) fracasó y Séneca, vinculado directa o indirectamente con ella, fue obligado a suicidarse.

* * *

Tiempos en verdad confusos, en los que parecía dominar totalmente «la sucesión envidiosa de los hados» *{Farsalia* I, 70) que había cantado Lucano, sobrino de Séneca y también víctima de la conjura de Pisón. En un contexto semejante, en el que dominan a partes iguales la maldad y la Fortuna, el hombre se retira o se reduce cada vez más a aquello sobre lo que tiene poder. Epícteto lo expresa con precisión utilizando una metáfora teatral: no depende de nosotros elegir el papel que hemos de representar, pero sí representarlo bien o mal:

Op. cit., p. 90.

> Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quieres que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro *{Enquiridión* XVII).

Epícteto y Marco Aurelio

La máxima de Séneca «nada haré por el parecer de la gente; todo lo haré al dictado de mi conciencia» *{De vita beata* 20, 4-5) encuentra eco en Epícteto, por ejemplo, en el capítulo XXXV del *Enquiridión:*

> Cuando hagas algo habiéndote juiciosamente convencido de que hay que hacerlo, en ningún momento rehuyas ser visto mientras lo pones en práctica, por más que la gente pueda pensar de manera desfavorable acerca de ello. Pues, si no obras con rectitud, evita la acción misma; y si con rectitud, ¿por qué temes a los que injustamente te harán reproches?

Hay que obrar, pues, «juiciosamente» y «con rectitud». Pero Epícteto añade una precisión que Séneca, tal vez llevado por su ambición política, había enunciado pero no seguido: para ser felices y libres hay que hacer exclusivamente aquello que está en nuestro poder. Hay cosas que dependen de nosotros y cosas que no: las primeras, dice Epícteto, «cuantas son nuestras propias acciones», las segundas «todo cuanto no son nuestras propias acciones» y ejemplifica con el cuerpo, la riqueza, las honras y los puestos de mando *{Enquiridión* I, 1). El proceso de reducción y renuncia preconizado por Séneca (aunque no llevado a cabo por él mismo) conoce un nuevo paso en Epícteto: la felicidad exige apartarse de las «fantasías perturbadoras» que en «nada nos atañen»:

> : Cuando veo angustiado a un hombre me digo: «Este hombre, en fin, ¿qué quiere? Si no quisiera algo de lo que depende de él, ¿cómo iba a angustiarse? *{Pláticas,* II, XIII, 1).

De acuerdo con Epícteto libre es quien vive como quiere; pero esta condición no la satisface quien se entrega a los vicios y a las «fantasías perturbadoras», sino el que sabe y quiere aquello que depende de él, aquel, por tanto, que no se equivoca, sino que elige correctamente, porque el hombre es esencialmente elección *{prohairesis):*

> Que no eres carne, ni vello, sino elección: si ésta conservas hermosa, entonces serás hermoso. Y de momento no me atrevo a decirte que seas feo; pareces, en efecto, querer escuchar cualquier cosa antes que esto. Mas mira lo que dice Sócrates al más hermoso y de todos y lozanísimo Alcibíades: «Esfuérzate, pues, en ser hermoso». ¿Qué le dice? «¿Arréglate el cabello y depílate las piernas?» Qué va, sino: «elige adecuadamente, extirpa los viles pareceres» *(kósmei sou ten proaíresin, exaírei táphaula dógmata) {Pláticas,* III, 1, 40-43).

«Eligir adecuadamente» no significa querer que suceda lo que uno quiere, sino querer las cosas tal y como suceden *{Enquiridion* VIII), acomodar la voluntad a los acontecimientos *{Pláticas* II, 14, 7), no ir delante de los acontecimientos, sino seguirlos *{Pláticas* III, 10, 17-20), porque lo que sucede acontece porque así lo quiere la divinidad, de suerte que aceptarlo es seguir a los dioses, conformar la propia voluntad con la de la divinidad, desear lo mismo que ella:

> Contra otros lleven los haces y las lanzas y las espadas. Que yo jamás ni queriendo algo soy impedido, ni apremiado no queriendo. ¿Y cómo fuera esto posible? Ordenado tengo mi impulso *{hormé)* a Dios. Quiere él que sufra calenturas. También yo quiero. Quiere que intente algo. También yo quiero. Quiere que intente algo. También yo quiero. Quiere que desee. También yo quiero. Quiere que logre algo. También yo quiero. No quiere. No quiero. Morir, pues, quiero; ser torturado, pues, quiero. ¿Quién, todavía, es capaz de atravesarme contra mi parecer o apremiarme *{para tó emoi phainómenos é anagkásai)* No mas que a Zeus *{Pláticas* IV, I, 89-90).

La verdadera libertad consiste en obedecer a la voluntad divina; no habita en la satisfacción de los propios deseos, sino en su eliminación *{Pláticas* IV, I, 176). Por esto Epicteto recomienda examinar cuidadosamente las «fantasías», particularmente las que tienen que ver con el placer, para así poder distinguir dos momentos: aquél en el que se *gozará,* del placer y aquel otro en el que ya se ha gozado de él, y que va acompañado de arrepentimiento y recriminación. A este momento de pesar hay que contraponer el de alegría que nace de la abstención. Porque el fin es «vencer», «obtener la victoria» sobre los deseos y los placeres, liberándonos de su tiranía.

Ciertamente, no es fácil; lo primero de todo es «no dañar» el *hégemonikón,* el principio rector del alma humana:

> Así como al andar procuras no pisar ningún calvo o no torcerte el pie, procura también de igual modo no dañar a tu íntimo principio rector. Si para cada obra tenemos buen cuidado de esto, nos aplicaremos con mayor seguridad a la acción *{Enquiridion* XXXVIII).

En cierto sentido el *hégemonikón* puede identificarse con la *prohairesis,* pues el principio rector debe guiar las elecciones, ya que sólo él puede llevar a cabo el «examen cuidadoso» al que me refería más arriba. Dicho de otra manera: «no dañar» el *hégemonikón* es conseguir que funcione al margen de las perturbaciones del cuerpo y, en general, renunciando a todas las cosas exteriores, las cuales, por otra parte, no dependen de nosotros. Hay que despreciar todo lo que tenga que ver con el cuerpo *{Pláticas* III, XXII, 19-21).

De aquí la necesidad de prácticas ascéticas, porque la vida es una milicia y el ser humano un soldado que debe obedecer a su capitán *{Pláticas* III, XIV. 34-35). En plena posesión de su virilidad, el sabio estoico obedece a la voluntad divina que es su capitán, desprecia las dulzuras («... mas también la pringada es dulce y una mujer hermosa dulce es...»), ignora las palabras «de los epicúreos y los maricas» (... *Epikoureíón kai kinaídón) {Pláticas* III, XTV, 38), comprende que el *kosmos* es una única Ciudad, que todo nace y todo muere, y puede, en último extremo, «mudar lugares»:

> Que el mundo este es una Ciudad y la sustancia de la que fue creado una, y cómo resulta necesario un cierto circuito y tránsito de unas cosas en otras, y que unas se disuelvan y otras nazcan, que unas permanezcan en el mismo lugar y otras, en cambio, se muevan. Y cómo todo está lleno de amistades, primero de dioses, luego-también de hombres, por naturaleza unos con otros emparentados; y deben los unos permanecer juntos, los otros separarse, y con los presentes quedar contentos, y por los ausentes no dolidos. Y el hombre, además de ser naturalmente magnánimo y de todo lo ajeno al albedrío despreciador, todavía posee aquella condición de no enraizarse ni crecer pegado a la tierra, sino de mudar lugares, unas veces empujado de ciertas necesidades, mas otras veces también por puro deseo de contemplación *{...tés théas éneka) {Pláticas* III, XTV, 9-12).

Ideas parecidas pueden encontrarse en Marco Aurelio, si bien el tono optimista de Epicteto se ve reemplazado por una visión en la que domina la serena melancolía de quien quiere vivir con dignidad y racionalidad en un mundo dominado por el absurdo y la fugacidad («... cada uno vive exclusivamente el presente, el instante fugaz. Lo restante o se ha vivido o es incierto; insignificante es, por tanto, la vida de cada uno...», III, 9). Marco Aurelio se esfuerza por ver una Providencia rectora por encima del caos y del azar:

> Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade

lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Sean suficientes para ti estas reflexiones, sin son principios básicos. Aparta tu sed de libros, para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido de corazón a los dioses *(Meditaciones* II, 3).

Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquella y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte *(Meditaciones* II, 9).

El hombre consta de cuerpo, alma e inteligencia, siendo esta última la específicamente humana en tanto que es *daímon* («... la propia divinidad que en ti habita...» III, 6) y *hegemonikón,* esto es, parte rectora. Es fácil ser feliz: es suficiente con que la parte rectora rija; y esta parte ordena vivir de acuerdo con la naturaleza o lo que es lo mismo: racionalmente.

Venera la facultad intelectiva. En ella radica todo, para que no se halle jamás en tu guía interior una opinión inconsecuente con la naturaleza y con la disposición del ser racional. Ésta, en efecto, garantiza la ausencia de precipitación, la familiaridad con los hombres y la conformidad con los dioses *(Meditaciones* III, 9).

Marco Aurelio, en la línea de Epícteto, también lo expresa cuando escribe que el hombre que desee ser feliz debe retirarse a sí mismo, a su propia alma, porque las pasiones y perturbaciones están «fuera», y lo que está fuera es insignificante y efímero. Vanas son las cosas de este mundo para quien ha comprendido la verdadera naturaleza del hombre:

Subsistes como parte. Te desvanecerás en lo que te engendró; o mejor dicho, serás reasumido, mediante un proceso de transformación, dentro de tu razón generatriz *(Meditaciones* IV, 14).

... las almas trasladadas a los aires, después de un período de residencia allí, se transforman, se dispersan y se inflaman reasumidas en la razón generatriz del conjunto *(Meditaciones* IV, 21).

No sorprende, pues, el consejo de Marco Aurelio: «... examina siempre las cosas humanas como efímeras y carentes de valor» (IV, 48). La vida se convierte así en una constante *meditado mortis.* Epicteto ya había señalado:

La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenias ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte, y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasía *(Enquiridión* XXI).

Pero la actitud que se comprende en Epícteto, antiguo esclavo y fundador de una escuela de filosofía de Nicópolis, donde vivió pobre y ascéticamente hasta el fin de sus días, es más difícilmente conciliable con Marco Aurelio, al fin y al cabo Emperador en una época particularmente turbulenta del Imperio Romano. ¿Cómo se conjuga la melancólica resignación de su filosofía con su política intervencionista o con las guerras contra los partos? Por una parte, habría que apelar al Destino, contra el que nada puede hacerse y que, en efecto, ha dispuesto que Marco Aurelio fuera Emperador: hay que obedecer aquello que ha ordenado la naturaleza universal. Por otra parte, en último extremo, tanto da ser Emperador o esclavo, pues «... lo que nos acontece nos conviene» (V, 8). En tercer lugar, hay que actuar de acuerdo con aquello que está «enteramente en nuestros manos»; y todo el mundo, sea Emperador, zapatero o estudiante de filosofía, puede procurarse «la integridad, la gravedad, la resistencia al esfuerzo, el desprecio a los placeres, la resignación ante el destino, la necesidad de pocas cosas, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la austeridad, la magnanimidad»; tras realizar esta enumeración comenta: «¿No te das cuenta de cuántas cualidades puedes procurarte ya, respecto a las cuales ningún pretexto tienes de incapacidad natural ni de insuficiente aptitud?» (V, 5).

Considerado desde la perspectiva de la razón cósmica las posiciones sociales son indiferentes, son, por decirlo con la metáfora teatral de Epícteto, papeles que hay que representar. La siguiente reflexión tiene validez para *todos* los hombres:

Todo asentimiento nuestro está expuesto a cambiar; pues, ¿dónde está el hombre que no cambia? Pues bien, encamina tus pasos a los objetos sometidos a la experiencia; ¡cuan efímeros son, sin valor y capaces de estar en posesión de un libertino, de una prostituta o de un pirata! A continuación, pasa a indagar el carácter de los que contigo viven: a duras penas se puede soportar al más agradable de éstos, por no decir que incluso a sí mismo se soporta uno con dificultad. Así, pues, en medio de **tal** oscuridad y suciedad, y de tan gran flujo de la sustancia y del tiempo, del movimiento y de los objetos movidos, no concibo qué cosa puede ser especialmente estimada o, en suma, objeto de nuestros afanes. Por el contrario, es preciso exhortarse a sí mismo y esperar la desintegración natural, y no inquietarse por su demora, sino calmarse con estos únicos principios: uno, que nada me ocurrirá no acorde con. la naturaleza del conjunto; y otro, que tengo la posibilidad de no hacer

> nada contrario a mi Dios y Genio interior. Porque nadie me forzará a ir contra éste *(Meditaciones* V, 10).

Mientras llega la muerte, sólo caben dos cosas, sencillas y alcance de todo el mundo: soportar y abstenerse (V, 33). Es decir, aislar la parte rectora del alma frente a los perniciosos influjos de las otras partes y del mundo exterior. La filosofía adopta una función defensiva:

> ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exlusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar al guía interior, exento de ultrajes y daño, dueño de placeres y penas, sin hacer nada al azar, sin valerse de la mentira ni de la hipocresía, al margen de lo que otro haga o deje de hacer; más aún, aceptando lo que acontece y se le asigna, como procediendo de aquel lugar de donde él mismo ha venido *(Meditaciones* II, 17).

Epícteto ya había expresado esta concepción de la filosofía con toda precisión:

> [El filósofo] ha suprimido en sí todo deseo, y su aversión la ha enfocado sólo contra lo que, de las cosas dependientes de nosotros, sea contrario a la naturaleza. Se vale para todo de un impulso moderado. Si parece necio o ignorante, no le preocupa. Y, en una palabra, se mantiene alerta vigilándose a sí mismo como a un enemigo *(Enquiridión* XLVIII, 3).

También Séneca:

> Hemos de defendernos con la filosofía, muralla inexpugnable en la que no penetra la fortuna, aun atacándola con muchas máquinas. En un lugar inaccesible está el ánimo que dejó las cosas externas y se defiende en su fortaleza; por debajo de él caen todos los dardos. No tiene la fortuna las manos tan largas como pensamos; no alcanza sino a quien se acoge a ella *(A Lucilo* LXXXII, 5).

«Leyendo a Marco Aurelio —escribe Pohlenz— sentimos cómo la confianza en la propia fuerza moral del hombre está desvaneciéndose, y cómo su alma anhela una ayuda desde lo alto»[7]. Pero el hombre debe buscar esta ayuda en su interior, pues aquí está el punto de contacto con la divinidad. Se explica así la necesidad, incluso la exigencia, de renunciar y de replegarse sobre uno mismo, de vivir en la interioridad, pues sólo aquí, en la intimidad con la divinidad, puede encontrar tranquilidad un hombre que vive en tiempos contradictorios y versátiles y que se asume a sí mismo como contradictorio y versátil.

[7] *Op. cit.*, vol. II, p. 145.

Si Marco Aurelio fue Emperador, Séneca amasó una fortuna de más de trescientos millones de sestercios y en un hombre que decía despreciar los placeres sorprende la delectación y detalle con que describe las orgías de Hostio Cuadra, «el hombre más obsceno y depravado de Roma» *(Cuestiones naturales* I, 16, 1-9). En este contexto tan ambiguo y tan confuso, la filosofía, o bien es la pura palabrería de Serapión (Séneca, *Cartas* XL, 2), o bien debe comenzar a comprenderse explícitamente como un saber de salvación. El pensamiento del helenismo tardío llevará esta tendencia hasta sus últimas consecuencias: más allá sólo cabe una religión de redención, como, por ejemplo, el cristianismo, donde las pasiones que la filosofía quiere encauzar se convierten en tentaciones a extirpar, porque ahora ya no está en juego la vida feliz y la tranquilidad del ánimo, sino la salvación o la condenación eterna del alma[8].

[8] Cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace ofMind. From Stoic Agitation to Christian Temptation,* Oxford Univ. Press, 2000.

Capítulo 6

EL PENSAMIENTO HELENÍSTICO TARDÍO

CARACTERÍSTICAS GENERALES

En los primeros tiempos de la época helenista la religión popular griega y los cultos mistéricos o bien fueron reinterpretados en clave filosófica, o bien fueron despreciados como supersticiones de los estratos más bajos de la población. En Egipto y en Oriente, por el contrario, habían fuertes impulsos religiosos que sin embargo, en Tin primer momento, no fueron incluidos en la filosofía. Pero tan pronto como el mundo griego y el oriental entraron en una relación más estrecha, se inició un proceso de influencia mutua y amalgamamiento. El centro intelectual de la época se desplaza de Atenas a Alejandría, donde el pensamiento griego y el oriental (particularmente egipcio y semítico) se encuentran con particular intensidad. En un principio, se intentó racionalizar desde la filosofía esas tendencias místico-religiosas, pero pronto se hizo patente que tal plétora de tendencias irracionales no se dejaban dominar con los solos medios de la razón y, así, el neoplatonismo tardío (es el caso, por ejemplo, de un Jámblico) se convirtió en un conglomerado de misterios, creencias en espíritus y prácticas mágicas, erigido sobre un suelo ya muy lejanamente platónico.

La última fase de la filosofía helenística se caracteriza por un misticismo atento a la revelación y a la contemplación extática de un Ser superior que en unas ocasiones se identifica con la verdad de la filosofía y en otras con el Dios de las religiones bíblicas. Como ya no se trata de un conocimiento discursivo-racional, sino de una contemplación o de una fe suprarracional, no es extraño que se relativizaran los antiguos elementos filosóficos y que se hicieran de ellos un uso muy libre y sumamente ecléctico que condujo al sincretismo. Por ejemplo: las ideas platónicas se reinterpretan como pensamientos en la mente del Dios • creador bíblico.

También es característico de esta época la progresiva separación, cada vez más radical y angustiosamente sentida, entre el más allá y el más acá y, a la vez, la necesidad de conseguir algún tipo de mediación entre este mundo y una divinidad cada vez más alejada y ensimismada en la contemplación de sí misma. Como la absoluta transcendencia de la divinidad impide una relación inmediata y directa entre ella y el mundo, fue necesario introducir una serie de potencias intermediadoras que parten de dios y que de él dependen, y que permiten salvar la enorme distancia ontológica entre la unidad de la divinidad y la multiplicidad de las cosas materiales. Tales potencias son fácilmente identificables con los demonios o los ángeles de las tradiciones religiosas: seres intermedios entre la luz de la divinidad y la negatividad radical de la materia.

La especulación tardo-helenista apunta a liberarse del mundo material, del mal y del sufrimiento. Al igual que en los órficos y en los pitagóricos, los pensadores de esta época —que se sienten inspirados por Pitágoras y por un extraño Platón entendido como un pitagórico— consideran que el cuerpo es el sepulcro del alma y que la materia es el principio del mal. La comprensión práctica de la filosofía, tan característica del helenismo, sigue manteniéndose; pero ahora no está en juego el control y dominio de las circunstancias del más acá que impiden o dificultan una vida feliz, sino que todo queda subordinado a la salvación del alma en el más allá. De aquí la progresiva teologización de la filosofía, que heredera el cristianismo.

Este entrelazamiento de motivos derivados de la filosofía griega y de las religiones orientales puede ejemplificarse en Filón de Alejandría, alejandrino y judío de la diáspora, habitante de las dos tradiciones. Filón no buscaba sólo un amalgamamiento externo de ideas judías y griegas, sino que se esforzó en conseguir una verdadera síntesis entre la sabiduría bíblico-judaica y la filosofía griega. Para conseguirla se sirvió, como ya habían hecho algunos estoicos, de una interpretación alegórica; y así, alegóricamente, identifica el Dios bíblico con el ser verdadero del que había hablado Platón o bien con el ser en tanto ser que constituye el concepto esencial de la ontología aristotélica. Filón subraya enérgicamente la absoluta transcendencia de Dios no sólo frente al mundo y la realidad sensible, sino también frente a la Idea platónica de Bien. El problema de Filón de Alejandría, justo es reconocerlo, no tiene fácil solución, pues ¿cómo reconciliar las representaciones filosóficas y religiosas de Dios, si desde el punto de vista de las primeras se lo concibe de forma impersonal como el verdadero Ser, mientras que desde la perspectiva de las segundas se trata de un Ser personal con atributos asimismo personales? Puesto que desde un punto de vista racional resulta imposible realizar esta síntesis, Filón se ve obligado a declarar la irracionalidad de la esencia de Dios y a mantener a la vez que bajo determinadas circunstancias puede intuirse contemplativamente de forma inmediata. Y aquellos cuyas fuerzas no den para tanto siempre pueden contentarse con aprehenderlo mediatamente en el *lógos* y en el mundo considerado como su obra. El *lógos,* pues, en tanto que se sitúa entre el Dios transcendente y la realidad material es una de las instancias mediadoras a las que me refería más arriba: Dios crea las cosas, pero no se mezcla con la materia, sino que establece a modo de nueva instancia mediadora el mundo de las Ideas como imagen del mundo corporal/Ahora bien, como de acuerdo con las enseñanzas bíblicas en un principio Dios estaba solo, Filón no puede adscribir a las Ideas un ser independiente de él; pero como tampoco las interpreta como pensamientos en la mente de Dios, sólo le resta la posibilidad de ver en ellas creaciones de la divinidad. Se trata de un punto de vista que conocerá una enorme influencia en el pensamiento posterior.

Como decía más arriba, en esta época también es perceptible un resurgir del pitagorismo, acompañado de múltiples leyendas acerca del fundador de la escuela o secta. Al igual que los pitagóricos originarios, los neopitagóricos dan mucha importancia a la interpretación filosófica de las relaciones matemáticas: consideran las Ideas como números que ven, a diferencia de Filón, como pensamientos en la mente de dios. La divinidad, sin embargo, sigue haciéndose cada vez más insondable e inefable y, en consecuencia, urge cada vez más pensar la relación entre la absoluta transcendencia y la absoluta contingencia. Continúan introduciéndose instancias mediadoras: junto al dios supremo, señor y rey de todas las cosas, aparece el demiurgo como segundo dios y el mundo como tercer dios. El dios supremo se vuelve sobre sí mismo, no necesita realizar ninguna actividad puesto que la acción creadora es obra de demiurgos que tienen a las Ideas como modelos. La consideración del mundo no como obra del dios supremo, sino de divinidades subordinadas, tendrá considerable influencia, puesto que permite descargar a la divinidad máxima de la responsabilidad del mal que hay en el mundo: un problema particularmente agudo en la primera filosofía cristiana.

Tiempos confusos; junto con las tendencias místicas e irracionalistas a las que me he referido conviven la astronomía de Ptolomeo o las sobrias concepciones del médico, científico de la naturaleza y filósofo Galeno, que aún defendía la necesidad de argumentar racionalmente el discurso filosófico. Pero Ptolomeo no sólo era astrónomo, también y por encima de todo era astrólogo, y la astrología jugará un papel esencial en el platonismo tardío: dada la 'simpatía' universal que rige en el cosmos puede aceptarse que en las estrellas está escrito el futuro.

Las distintas corrientes helenistas desembocan en la antigüedad tardía en el neoplatonismo. El nombre ha dado lugar a malentendidos, pues en esta filosofía o más bien filosofías no sólo existen elementos platónicos, sino que en ella también confluyen influencias aristotélicas, estoicas e incluso escépticas. De hecho, una de las convicciones básicas del neoplatonismo es que Platón y Aristóteles enseñaron en esencia lo mismo, de modo que las diferencias entre ambos son sólo aparentes y pueden desaparecer si se los interpreta correctamente. Por otra parte, en el neoplatonismo aparecen elementos religiosos. Ya he señalado que Filón de Alejandría, por ejemplo, uno de sus precedentes más claros, intentó armonizar el Antiguo Testamento con la filosofía griega, particularmente la platónica. También hay relaciones entre el neoplatonismo y el cristianismo, si bien no se sabe a cuál de las múltiples sectas cristianas de la época se refiere Porfirio en su *Vida de Plotino:*

> ... Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible. De ahí que, aunque Plotino mismo los refutaba con numerosos argumentos y escribió además un tratado, justamente el que hemos titulado *Contra los gnósticos,* nos dejó a nosotros la tarea de criticar las doctrinas restantes (16, 9-12).

Existen también influencias orientales. Plotino, por ejemplo, se enroló en la comitiva del emperador Gardenio, que intentaba recuperar la provincia de Mesopotomia; a ello le impulsó «un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se práctica entre los persas y la que florece entre los indios» *(Vida de Plotino,* 3, 15-17). Porfirio dice «experimentar la filosofía que se practica»: en Oriente no se buscaba un conjunto de teorías, sino un método práctico, una guía o camino para liberarse del cuerpo y de las pasiones.

PLOTINO

En su *Vida de Plotino* (3) Porfirio da a entender que su maestro, tras unos años de visitar distintas escuelas seguidos de profundas desilusiones, encontró finalmente en Amonio «lo que buscaba». Realmente, no se sabe a ciencia cierta qué enseñaba este último, aunque muy probablemente debía tratarse de una síntesis entre posiciones peripatéticas y académicas, bajo la sombra de un platonismo que él creía originario. Al igual que todo el medioplatonismo Amonio seguía las tesis de Numenio: la absoluta transcendencia del primer principio que no se dispersa en sus efectos y la mutua participación de los seres inteligibles que forman entre sí una totalidad una e indivisa. Son ideas que también aparecen en

Plotino[1] aunque tal vez junto a Amonio encontrara sobre todo una especie de oasis espiritual frente a la retórica de la Segunda Sofistica entonces dominante; tal vez hallara entonces Plotino «lo que buscaba», la idea de una comunidad filosófica que miraba al perfeccionamiento interior y a la coherencia espiritual. De hecho, posteriormente, Plotino, valiéndose de su amistad con el emperador Galieno y con su mujer Salonina, intentó construir en la Campania «una ciudad de filósofos» cuyos habitantes se regirían por las leyes de Platón y que llevaría el nombre de «Platónopolis».

> Y facilísimamente se habría cumplido este deseo de nuestro filósofo —comenta Porfirio *(Vida...* 12)—, si no lo hubieran impedido algunos de los cortesanos del soberano por envidia, o por inquina o por algún otro motivo de mala ley.

Plotino deseaba fundar una especie de monasterio pagano en el que fuera posible vivir de acuerdo con la enseñanzas de Platón: desligarse del cuerpo y unirse con la divinidad, «... porque para él el fin y la meta consistían en aunarse con el Dios omnistranscendente y en allegarse a él»; Porfirio añade que «cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable» *(Vida...* 23).

La filosofía de Platón (o más bien determinada comprensión de algunos textos platónicos) es decisiva en la reflexión de Plotino. *Fedón* (62 b), *República* (514 a) o *Fedro* (246 c) habían dejado bien claro que la unión con el cuerpo es un mal para el alma; Plotino recoge esta idea, por ejemplo, en *Enéada* IV 8, 27 y ss.:

> En toda su obra [la de Platón] menosprecia todo lo sensible y reprueba el consorcio del alma con el cuerpo; dice que el alma está «encadenada» y «sepultada en él» y califica de «grandiosa la doctrina expuesta en secreto» que dice que el alma está «en prisión».

Sin embargo, pocas líneas más abajo recuerda *Timeo* 33 b donde puede leerse que el demiurgo engendró el mundo sensible «como un dios feliz». En algún sentido, la filosofía de Plotino puede entenderse como el intento de reconciliar estos dos aspectos del pensamiento platónico, en el cual no puede haber contradicciones porque Plotino ve a la filosofía de Platón como un sistema infalible y se considera a sí mismo como su mero expositor. A Plotino no le interesan los diálogos socráticos, sino los de madurez: no busca aporías, sino soluciones a sus propias dificultades, no busca un método, sino una doctrina[2].

[1] Cfr. E. R. Dodds, «Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus», en *Journal ofRomán Stttdies,* 50, 1960.
[2] Cfr. «Plotinus», en R.E. XXI, 1, p. 551.

Tras las abstrusas especulaciones plotinianas se esconden problemas reales. Por una parte, el de la estructura de la realidad y, más en concreto, el de la relación entre unidad y multiplicidad. Por otra, una comprensión de la filosofía como saber de salvación. Si Platón fundó la Academia para poder formar en la filosofía a aquellos hombres que deberían haber renovado el Estado, y Aristóteles el Liceo para organizar de modo sistemático la investigación y el saber, y Epicuro el Jardín para ofrecer al hombre la paz y la tranquilidad del alma, Plotino quería enseñar al hombre a desligarse de este mundo terreno para reunirse con lo divino y contemplarlo en una unión mística y transcendente. La preocupación ética, predominante en el helenismo, adopta en Plotino una forma fuertemente mística y religiosa.

Algunas cuestiones previas

Antes de entrar en materia propiamente dicha me gustaría anticipar una serie de tesis fundamentales para entender el pensamiento de Plotino[3]. Plotino defiende un dualismo ontológico estricto: hay una distinción clara y tajante entre el ser inteligible y el sensible, entre el corpóreo y el incorpóreo; pero a la vez pretende superar este dualismo con la afirmación de un único principio supremo. Sigue así la tradición del medio y del neoplatonismo que habían intentando superar la escisión entre los dos mundos platónicos mediante la introducción de seres o instancias intermedias entre el Uno y lo sensible; estamos ante un problema tradicional de toda la filosofía griega, desde los presocráticos, el del origen y el principio de la multiplicidad, el problema, en definitiva, de lo Uno y lo mucho: ¿cómo explicar la multiplicidad a partir de la unidad de un principio supremo? Llevando estas tendencias a su máxima radicalidad Plotino se pregunta por la génesis de este principio supremo que es a la vez origen de todas las cosas; y responde: el primer principio, entendido platónicamente como Bien y como Uno, se produce a sí mismo y el acto de su autoproducción es producción de todas las demás cosas:

> Además, el Bien hay que concebirlo, a su vez, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que es objeto de deseo de todas las cosas. El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no se separa de él. Y aun cuando tratares de separarla por uno de sus lados, la luz sigue suspendida del sol (I 7, 1).

[3] Cfr. J. Igal, «Introducción general» a *Plotino. Eneadas*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 27 yss.

El ámbito de lo producido reproduce el dualismo entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Lo incorpóreo, a su vez, está jerarquizado, pues se determina en función de las tres hipóstasis: *En* (Uno), *Nous* (Inteligencia, Espíritu...) y *Psyche* (Alma). La palabra *hypostasis* proviene del infinitivo *hyphistánai*, que se utiliza como sinónimo de *einai* pero en sentido más fuerte: *hyphistánai* significa ser, pero de un modo verdadero y real; hipóstasis, por tanto, es la verdadera realidad o el verdadero ser. Plotino reconoce su deuda con Platón y con Parménides:

> De modo que Platón sabe que la Inteligencia proviene del Bien y que el alma proviene de la Inteligencia, con lo cual las razones que nosotros exponemos no encierran en realidad nada nuevo y no son de nuestros días, sino que fueron enunciadas hace ya mucho tiempo, aunque no desenvueltas de manera explícita; somos, pues, ahora los exégetas de estas viejas doctrinas, cuya antigüedad queda atestiguada por los escritos del propio Platón. Sin embargo, ya antes que él Parménides había formulado una doctrina semejante, por lo cual reunía en la unidad el ser y la inteligencia y afirmaba, asimismo, que el ser no se daba en las cosas sensibles. «Porque el pensar y el ser —decía— son una y la misma cosa» (V 1, 8).

Sin embargo, mientras que el Uno de los eleatas es estaticidad absoluta, Plotino lo concibe como fuerza difusiva y potencia infinita: las hipóstasis no son «cosas», sino funciones y actividad espiritual que establece una continuidad total y absoluta entre el Principio supremo y las partes o aspectos más ínfimos de la realidad:

> Esta claro, por tanto, que todas las cosas son y no son el Primero. Lo son, en verdad, porque provienen de El, y no lo son porque éste subsiste en sí mismo y lo que hace es darles la existencia. Todas las cosas son como una larga vida que se extiende en línea recta. En esta línea todos los puntos son diferentes, pero la línea misma no deja por ello de ser continua. Y la diferencia que mantiene cada punto entre sí no implica la consunción del anterior en el siguiente (V 2, 2).

Las tres hipóstasis están ligadas entre sí por una relación de *próodos*, de «proceso», «procesión» o «emanación», por el que la segunda deriva de la primera y la tercera de la segunda. En ocasiones, Plotino lo expresa con terminología aristotélica: la hipóstasis inferior es materia respecto de la

superior, el Alma respecto del Espíritu (I 6, 9; III 9, 5; V 1, 3) y el Espíritu respecto del Uno (III 8, 11).

En cada nivel de realidad inteligible hay que distinguir entre la actividad del ente y la actividad que se deriva de él: la primera es intrínseca y consustancial al ente (que es, de este modo, actividad), la segunda es actividad liberada que sale del ente y se dirige a su entorno. Metafóricamente: una cosa es el calor inmanente al fuego y otra el calor liberado por él. La actividad que se deriva del ente se deriva necesariamente, pues «... todas las cosas, cuando son perfectas, engendran» (V 1, 6, 38); Plotino lo expresa con la metáfora del «desbordamiento». Pero que del ente se derive actividad no supone pérdida o degradación, pues su actividad es como una fuente inexhausta que se da a todos los ríos sin agotarse en ninguno de ellos; pero sí supone que lo generado es siempre más imperfecto que lo generante (V 5, 13, 37-38). Plotino lo expresa con la metáfora del movimiento en expansión que se dilata en círculos concéntricos, cada vez más débiles, hasta desaparecer.

La actividad que se deriva del ente no constituye inmediatamente un nuevo término, sino en dos fases (lógicas, no cronológicas). En la primera (prosódica) la actividad generada todavía es indeterminada e informe porque carece de contenido; en una segunda fase (epistrófica) el término generado se vuelve sobre sí mismo, se contempla en su generador y al contemplarlo contemplándose en él se llena de contenido y se hace perfecto dentro de su rango. Ahora bien, como todas las cosas engendran cuando son perfectas, el proceso, procesión o emanación continúa automáticamente. Este esquema tan elegante se quiebra en el proceso de generación de la materia, pues ésta (al ser indeterminación absoluta) carece de capacidad epistrófica. Sin embargo, el mundo sensible se deduce completamente del suprasensible, lo que indica que la materia sensible no constituye un principio subsistente por sí, sino que procede de la última de las tres hipóstasis.

Plotino quiere argumentar sólidamente que todo procede de lo Uno y que nada es ajeno a él, pues si es así cabrá una reunificación plena y total con lo Uno. Ya lo indicaba, por detrás de las consideraciones ontológicas abstractas hay una preocupación ética concreta: Plotino supone que el hombre puede desligarse del mundo externo, adentrarse en su interior y tomar posesión de su verdadero yo, que es su alma. Ahora bien, dado que el alma deriva del Espíritu y el Espíritu del Uno, cabe entonces pensar que es posible un retorno del hombre al Uno. El hombre será entonces verdaderamente feliz, en esta unión estática con lo divino. Aunque el fin siga siendo el mismo, vivir una vida feliz, se ha recorrido un largo camino desde la reivindicación cirenaica de los placeres inmediatos y presentes.

Las tres hipóstasis

En la raíz de la filosofía plotiniana del Uno se encuentra una transformación de la primera hipótesis del *Parménides* (137 c-142 a) en hipóstasis, pues que hay un Uno no es una suposición hipotética, sino un hecho real deducible de la multiplicidad: el Uno es fundamento y principio absoluto de la realidad, pues todo ente es tal en virtud de la unidad, de forma que si ésta se destruyera la cosa misma dejaría de ser. Los entes físicos reciben esta unidad del Alma en tanto que su actividad es plasmadora, formadora y coordinadora y, en esta medida, causa y fundamento de la unidad del mundo físico. Que el Alma introduzca la unidad en el mundo físico no quiere decir que coincida con la unidad, pues ella, a su vez, la recibe del *Nous.*

El *Nous* implica un grado superior de unidad a la del Alma, pero tampoco es en sí mismo la unidad, puesto que implica multiplicidad: la dualidad de pensante y pensado y la multiplicidad de ideas, es decir, la totalidad (múltiple) de la realidad inteligible. De aquí que tenga que haber algo, sostiene Plotino, de lo que el *Nous* reciba la unidad, a saber, del Uno en sí, que es radicalmente simple, la primera hipóstasis, principio absoluto que no conoce principio. Dado que todas las cosas son una unidad mezclada *(metoxé én)* debe haber un Uno puro *(katharós én):*

> Tal es este dios múltiple, que existe en el alma unida estrechamente a estas regiones, y siempre que ella no quiere abandonarlas. Próxima como está a la Inteligencia y formando unidad con ella, trata naturalmente de preguntarse: ¿Quién ha engendrado la Inteligencia y cuál es el término simple anterior a ella, la causa de su ser y la razón de su multiplicidad, a la que se debe el número? (V 4, 1, 4).
>
> Es decir, en cada caso, el término de reducibilidad es un uno particular, y este universo es reductible al uno anterior a él, no al Uno sin más, y así hasta llegar al Uno sin más; éste, en cambio, ya no es reductible a otro. Ahora bien, si se considera el uno de la planta —y éste es su principio permanente—, el uno del alma y el uno del universo, se considera en cada caso lo más potente y lo valioso; mas si se considera al Uno de los Seres de verdad [las ideas platónicas], su principio, su fuente y su potencia, ¿vamos, por el contrario, a desconfiar y a sospechar. que es la nada? (III 8, 10, 20).

Se comprende que el Uno sea inefable; que sólo puedan decirlo «los inspirados y los posesos» (V 3, 14), «... hemos de creer que lo vemos [al Uno] cuando el alma percibe súbitamente su luz, porque la luz proviene de él y es él mismo» (V 3, 17).

> De ahí que, verdaderamente, el Uno sea algo inefable; porque lo que digáis de él será siempre alguna cosa. Ahora bien, lo que está más allá de todas las cosas, lo que está más allá de la venerable Inteligencia e, incluso, de la verdad que hay en todas los cosas, eso no tiene nombre, porque el mismo nombre sería algo diferente de El» (V, 3, 13).

En sentido estricto el Uno sólo puede aprehenderse negativamente: en cuanto infinito le corresponden negativamente las determinaciones propias de lo finito. «El Uno no es ninguna de todas las cosas» (V 3, 11, 18) y, por tanto, es «distinto de todas las cosas» (III 8, 9, 48), pues «es anterior a todas las cosas» (III 8, 9, 54) y «está más allá de todas las cosas» (V 3, 13, 2), porque es «principio de todas las cosas» (v 3, 15, 27), «causa de todas las cosas» (V 5, 13, 35-36) y «potencia de todas las cosas» (III 8, 10, 1).

Pero sobre el Uno también cabe hablar *oion:* «por así decirlo», estipulativamente en función de la meta práctica que Plotino persigue y que en estos momentos sólo se percibe muy a lo lejos, aunque es significativo que Plotino reflexione sobre las determinaciones positivas del Uno en el tratado VI 8, donde se investiga la autodeterminación y la libre voluntad del Uno. «Por así decirlo», el Uno es energía *(energeía)* creadora, de sí mismo y de las demás cosas. En el Uno ser y actuar coinciden o lo que es lo mismo: el Uno se actúa a sí mismo, su actividad es autoproductora. El Uno es causa de sí mismo y amor de sí mismo: su esencia y su voluntad son la misma cosa:

> Concedido que ese Principio actúe y que sus actos sean obra de su voluntad (porque es evidente que no actuará sin quererlo). Sus actos, no cabe duda, constituirán su esencia, y su voluntad, a su vez, quedará identificada con ella (VI 8, 13).

Desde la perspectiva de las cosas que Él genera (no desde Él mismo), es origen y fundamento mediato de la existencia de todas las cosas e inmediato de los «Seres de verdad», las ideas platónicas:

> Por tanto, puesto que [la Inteligencia] es vida y recorrido y puesto que contiene todos los Seres pormenorizadamente y no vagamente —de lo contrario, los contendría imperfecta y desarticuladamente—, es preciso que provenga de algún otro que no consista en un recorrido, sino que sea principio de recorrido, principio de vida, principio de inteligencia y de todas las cosas. Porque las cosas todas no son principio, sino que todas provienen del principio mientras que el principio ya no es todas las cosas ni es una de todas, a fin de que pueda engendrar todas y a fin de que no sea una multiplicidad, sino principio de la multiplicidad, ya que en todos los casos el que engendra es más simple que lo engendradado, Si, pues, éste [el Uno] engendró a la Inteligencia, él mismo tiene que ser más simple que la Inteligencia (III 8, 9, 35 y ss.).

Pocas líneas más abajo el Uno se define como «potencia [activa] de todas las cosas». El Uno genera la Inteligencia, porque el Uno es actividad infinita y sobreabundante, o lo que es lo mismo: el Uno genera al *Nous* por una voluntad intrínsica que es idéntica con su infinita voluntad creadora. Ahora bien, el *Nous* no es lo que es por intrínseca necesidad, porque no es el Absoluto, sino lo generado por el Absoluto (V 1, 6-7). El Uno genera, pero genera con necesidad querida y genera la segunda hipóstasis, la Inteligencia:

> Siendo [el Uno] perfecto es igualmente sobreabundante, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de El. Lo que El produce retorna necesariamente hacia El y se convierte entonces en Inteligencia. Su propia estabilidad con respecto al Uno hace que lo vuelva a ver, y su mirada dirigida al Uno hace que lo convierta en Inteligencia. Esto es, como se detiene para contemplar al Uno, se vuelve a la vez Inteligencia y Ser (V 2, 1).

El Uno actúa como objeto de visión y la Inteligencia como sujeto: la Inteligencia es hipóstasis autoconstitutiva, no es materia o potencia pasiva y receptiva, sino activa: llevada por su deseo se detiene, se vuelve a su progenitor y es ella misma la que se ve. Esta visión es Inteligencia. Cuando la Inteligencia contempla al Uno no se enajena de sí, sino que se vuelve a su propia intimidad donde el Uno, omnipresente, se revela: lo visto es lo Uno, pero no tal y como lo Uno es, sino como la Inteligencia es capaz de verlo: no como Uno, sino pluralizado en un universo de formas (ideas platónicas). Sin embargo, en la medida en que todo lo generado ama a su fuerza generadora (V 3, 10), todo lo que deriva del Uno tiende y desea al Uno como su propio fin. Tal es la tragedia de la Inteligencia: desea constantemente al Uno en su simplicidad, pero cuando este deseo se satisface y lo contempla, en esta misma contemplación lo pluraliza en la multiplicidad de las ideas platónicas. Así pues, las expresiones «la Inteligencia se contempla a sí misma» (el Uno pluralizado) y «la Inteligencia contempla a los seres reales» (las ideas platónicas) son sinónimas, pues el Uno que al ser contemplado por la Inteligencia ha devenido plural y múltiple *es* el mundo platónico de las ideas.

> Y en el caso de que las cosas contempladas se den en esta contemplación, o bien verá sus improntas y no poseerá esas cosas, o bien tendrá que poseerlas y ya entonces no las ve porque se ha dividido a sí mismo. Pero las cosas estaban ahí antes que toda división y el sujeto las posee desde el momento que las contempla. Siendo esto así, conviene que la contemplación sea idéntica al objeto contemplado, e, igualmente, que sean lo mismo la Inteligencia y lo inteligible (V 3, 5).

La Inteligencia se piensa a sí misma. La dificultad ya había sido planteada por Aristóteles:

> Las cuestiones relativas al entendimiento *[nous]* encierran ciertas dificultades. Parece, en efecto, que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia, pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, por una parte, si no piensa nada ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, pero para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectiva como si es acto de pensar ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se entretenga en algunas cosas? Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento (...). Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento *(kai éstin he nóésis noéseós nóésis) (Mtf.* 1074 b 15-34).

Plotino acepta la idea aristotélica de que el *Nous* o Inteligencia es pensamiento que se piensa a sí mismo. Para Aristóteles se trata de la realidad superior: «la más divina de cuantas cosas tenemos noticia», la entidad o sustancia «más perfecta», «la cosa más excelsa»... Para Plotino, sin embargo, por encima de la Inteligencia está el Uno, pues sólo Él es máximamente simple, mientras que la Inteligencia es a la vez una y doble.

En tanto que piensa la Inteligencia es simple: acto puro de pensar. Pero la Inteligencia se piensa a sí misma y en tanto que pensada implica una duplicidad: identidad y alteridad a un tiempo. Escribe Plotino explicando a Platón *(Sof.* 254 e; *Parm.* 145 e y ss.) con terminología aristotélica:

> En cuanto a la alteridad resulta verdaderamente necesaria para que se den el ser que piensa y el objeto que es pensado; si se la suprime, nos quedaremos tan sólo con la unidad y el silencio. Tendrá que existir, pues, la alteridad para que las cosas pensadas puedan distinguirse unas de otras. E, igualmente, habrá de existir la identidad, porque todas las cosas constituyen una unidad y encierran en sí mismas algo que les es común: su diferencia específica es, precisamente, la alteridad (V 1, 4 31 y ss.).

La Inteligencia piensa las ideas pero también a sí misma, aunque con mayor precisión tal vez habría que decir que cuando la Inteligencia

piensa a las ideas se piensa a sí misma y que cuando se piensa a sí misma piensa a las ideas, pues «pensar las ideas» y «pensarse a sí misma» son tareas que coinciden plenamente, porque las ideas no han surgido tras la Inteligencia (V 9, 7, 14), tampoco son resultado suyo (VI 6, 6, 5 y ss.), sino que lo inteligido (las ideas) están y son en la Inteligencia; si el *Nous* tuviera que pensar los *noétá* como separados de sí estaría vacío: el ser de la Inteligencia consiste y reside en lo inteligido (y viceversa). Dicho de otro modo: en el mundo sensible hay que distinguir entre la existencia de las cosas y la causa de esta existencia; en el inteligible no cabe esta distinción.

De aquí las notas con las que Plotino caracteriza a la Inteligencia: es verdadera (V 5, 2, 11), inmutable (V 1, 4 12), es eterna o más bien la eternidad misma (V 1, 4, 27), es vida perfecta, *zóé teleta* (VI 7, 8, 15). La Inteligencia, en definitiva, es *enérgeia,* acto puro:

> Siendo ella misma y su sustancia un acto, la Inteligencia deberá formar una sola y misma cosa con su acto. Pero como el ser y lo inteligible ya eran idénticos al acto, todos estos términos de los que ahora hablamos, Inteligencia, acto intelectual e inteligible, serán una y la misma cosa. Con lo que, si el acto de la Inteligencia es lo inteligible, y si lo inteligible es la Inteligencia, la Inteligencia necesariamente se pensará a sí misma. Porque pensará por medio de su acto, que no es otra cosa que ella misma, y pensará así lo inteligible, que es también ella misma. De dos maneras, pues, se pensará a sí misma: como acto de la Inteligencia, que es ella misma, y como inteligible, al que piensa por medio de un acto que es la Inteligencia misma (V 3, 5, 33 y ss.).

Recapitulando: con una necesidad puesta por un acto libre el Uno se aleja de sí mismo. Es actividad indeterminada que se determina al detenerse, volverse y contemplar al Uno: Inteligencia perfecta, que contempla al Uno, pero ya no como Uno, sino pluralizado en multitud de ideas. Pero esta misma realidad es la misma Inteligencia en tanto que contempla al Uno extrayendo de su potencia la multiplicidad de ideas precontenidas en él como potencia de todas las cosas:

> Pero la Inteligencia, semejante como es al Uno, produce lo mismo que El esparciendo su múltiple poder. Lo que produce es una imagen de sí misma, al desbordarse de si al igual que lo ha hecho el Uno, que es anterior a ella. Este acto que procede del Ser es lo que llamamos el Alma, en cuya generación la Inteligencia permanece inmóvil, lo mismo que ha permanecido el Uno, que es anterior a la Inteligencia, al producir la Inteligencia. Pero el Alma, en cambio, no permanece inmóvil en su acto de producción, sino que se mueve verdaderamente para engendrar una imagen de ella. Al volverse hacia el Ser del que proviene se sacia de

él, y al avanzar con un movimiento diferente y contrario, en engendra esa imagen de sí misma que es la sensación (V 2, 1).

Plotino dedica el tratado IV 7 a la tercera hipóstasis, el Alma. En contra del materialismo sensualista de los estoicos afirma que es incorporal; tampoco es *armonía* o *entelékeia*, sino algo de naturaleza divina, está «emparentada con la más divina y la eterna de las dos naturalezas» (IV 7, 10, 1). ¿En qué se diferencia entonces del *Nous?* Realmente, cuando se encuentra en el mundo superior, en el reino de lo transcendente, en nada. Pero el Alma no puede quedarse aquí, pues como había señalado Platón «todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra» {*Fedro* 246 b). Plotino cita repetidas veces este texto del *Fedro* (II 9, 18, 39; III 4, 2, 1; IV 7, 13). El Alma es así principio de organización de los seres vivientes, da a los cuerpos vida y movimiento, a *todos* los cuerpos, incluido el *kosmos* {*Timeo* 40 c). El Alma universal (huella del Uno en el mundo suprasensible) es fuerza unificante: gracias a ella el cosmos físico no se resuelve en una multiplicidad disonante de cosas entre las que reina el odio y el enfrentamiento, sino que se armoniza en una simpatía cósmica omniabarcadora: el Alma del mundo atraviesa todas las partes del *kosmos* estableciendo entre ellas una *sympatheía* universal:

> Ahora bien, cada uno de los seres que hay en el universo sensible es una parte; y, por su cuerpo, lo es totalmente; mas en la medida en que participa además del Alma del universo, en esa misma medida es una parte aun bajo ese aspecto; y los que participan de esta sola Alma, son partes bajo todos los aspectos, mas los que participan además de otra alma [Plotino se refiere aquí a los seres racionales: los astros y los seres humanos], bajo este aspecto se caracterizan por no ser meras partes; pero no por eso están menos sujetos al influjo de los demás seres en cuanto tienen algo del universo y según aquello que tienen de él (IV, 4, 32, 7 y ss.).

Si el Uno, para pensar, debe devenir Inteligencia, para generar y gobernar todas las cosas del mundo sensible deberá devenir Alma. Para solventar el problema de la distancia entre el Alma universal y las cosas sensibles, Plotino, tomando pie en un platonismo estoizante, admite la existencia en el Alma de «razones seminales o generativas», potencias inmateriales de las que el Alma dispone para dar vida a las cosas, y que constituyen el principio de la variedad y multiplicidad de las cosas individuales. Estas «razones seminales» emanan del *Nous,* de cuya racionalidad son portadoras en el mundo sensible. Plotino vuelve a inspirarse en el *Timeo* platónico: el cuerpo del mundo está formando por los cuatro elementos, pero es el Alma la que proporciona la forma, y el Alma, a su vez,

recibe las «razones seminales» de la Inteligencia, «... lo mismo que el arte da a las almas de los artistas las razones necesarias para su acción».

> Contamos asi con una Inteligencia que es la forma del alma y que actúa según la forma, al modo como el escultor la da a la estatua, que contiene en sí misma todo lo que él le ha dado. Lo que (la Inteligencia) ofrece al alma es algo que está cerca de la realidad verdadera; pero lo que el cuerpo recibe es ya una imagen y una imitación (V 9, 3).

Llegamos así a los límites de la (verdadera) realidad, pues la realidad divina y sustancial finaliza con el Alma. A partir de este momento entramos en el reino de las tinieblas y de las imágenes, dado que toda cosa que recibe su sustancia de otra no puede existir separadamente de esta otra cosa y es, dice Plotino, «como su imagen» (VI 8, 3). El Alma y las «razones seminales» constituyen así el momento extremo en el proceso de expansión de la infinita potencia del Uno: una hipóstasis cosmogónica que coincide con el momento en el que lo incorpóreo genera lo corpóreo, manifestándose en la dimensión de lo sensible: se trata, por tanto, del «último dios» (IV 8, 5), la última de las realidades inteligibles y, en consecuencia, es la realidad que confina con lo sensible. El Alma está entre dos mundos, es «anfibia»:

> Así que las almas forzosamente se vuelven, diríamos, anfibias, viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí: en mayor grado la de allá, las que en mayor grado pueden juntarse con la Inteligencia, y en mayor grado la de aquí, aquellas a las que por naturaleza o por azar les cabe la suerte contraria (IV 8, 4, 31 y ss).

Este terreno intermedio constituye el ámbito de los seres humanos, pues el verdadero yo del hombre es su alma: los seres racionales son un *kosmos noétos* (III 4, 3, 23), pero no son *nous* (V 3, 3, 31). Nos acercamos así a la finalidad práctica de las reflexiones de Plotino. En efecto, porque el hombre es *kosmos noétos* pero ya no es *nous* (aunque otro momento lo fue), desea regresar a su verdadero hogar: porque ha caido y se ha encarnado en un cuerpo material. De aquí que el hombre (o sea, su alma) pueda ser feliz, pero también caer en el engaño:

> Porque el alma es, efectivamente, la razón de todas las cosas. Como tal razón es a la vez la última de las realidades inteligibles o de las cosas comprendidas en estas realidades, y la primera de las cosas existentes en el universo sensible. Tiene, pues, relación con los dos mundos. Y así, por un lado vive felizmente y resucita a la vida, y por otro es víctima de un engaño por la semejanza con el primer mundo, dejándose llevar hacia abajo por el hechizo de los encantos (IV 6, 3).

La materia y el hombre

La materia es agotamiento total y privación extrema de la potencia del Uno y, en esta medida, privación del Uno mismo. La materia es como la tiniebla que nace al esfumarse en sus últimos límites la luminosidad irradiada por una hoguera (IV 3, 9):

> La materia no es ni Alma, ni Inteligencia, ni vida, ni razón, ni límite, sino ausencia de límite; no es tampoco potencia, porque ¿qué es lo que produce? Privada de estos caracteres, no puede llamársela Ser y sería más justo considerarla no-ser (III 6, 7).
>
> ... todo lo engendrado antes de esto era engendrado sin forma; esta le venía, como si se tratase de un alimento, al volverse á su generador. Aquí [en la materia], en cambio, lo engendrado no es una especie de alma, puesto que no tiene vida y permanece eternamente indeterminado. Y si realmente la indeterminación se encuentra en los seres anteriores, digamos que esto acontece cuando en ellos se da la forma; porque la indeterminación no es total, sino con relación a la forma. Ahora [en la materia] se trata, en efecto, de una indeterminación total (III 4, 1).

La materia no es ni los elementos de Empédocles, ni la mezcla de Anaxágoras, ni los átomos (contra los presocráticos: II 4, 7); tampoco es cuerpo ni tiene magnitud (contra los estoicos: II 4, 8-10) y tampoco es sujeto de privación (contra Aristóteles: II 4, 14-16), sino privación total, límite extremo y pura negatividad. Sólo *viam negationis* pueden decirse las características que parecen definirla: ilimitada e indeterminada (III 6, 15; III 6, 17), negación de toda forma (I 8, 9), impasible e inactiva (III 8, 7, 12, 18), indefinición pura y perenne relatividad (I 8, 11; II 4, 6, 8, 13; VI 1, 27; VI 6, 7). La materia es fantasma sin consistencia, sombra y oscuridad (III 6, 7; IV 3, 9-10), mera aspiración a la existencia: «Diríase que su ser se aplaza a aquello que será», escribe Plotino en II 5, 5.

En la determinación plotiniana del mundo sensible y material hay una ambigüedad esencial[4]. Entendida como mera privación, la materia es un mal (I 8, 3, 8; II 4, 16); pero al mismo tiempo Plotino se aleja del pesimismo cósmico de los gnósticos que entendían al mundo como campo de batalla entre un principio bueno y otro malo, pues dado que la materia es al mismo tiempo no-ser y relatividad infinita habrá que concluir que el mal no existe en sí mismo, sino en relación dialéctica con el bien. Plotino no niega que exista pobreza, enfermedad y vicio, pero sostiene que estos

[4] Cfr. J. M. Zamora Calvo, *La génesis de lo múltiple. Materia* y *mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Univ. de Valladolid, 2000, pp. 215 y ss.

males cumplen un papel positivo en la economía del Todo; de hecho, «el mayor de los poderes» reside en «poder hacer buen uso aun de los males y el ser capaz de utilizar a los seres carentes de forma para dar origen a nuevas formas», escribe Plotino en el tratado III 2, dedicado al problema de la Providencia. Continúa:

> En general, hay que concebir el mal como insuficiencia de bien; pero, en este mundo, es inevitable que haya insuficiencia de bien porque el bien existe en un sustrato distinto de él; así que, como ese sustrato en que existe el bien es distinto del bien, produce esa insuficiencia. Es que el sustrato del bien no era un bien. Y por eso «no pueden desaparecer los males» *[Teet.* 176 a 5], porque hay seres de peor calidad que otros, comparados con la naturaleza del Bien, y porque esos otros son distintos del Bien, puesto que de él reciben la causa de su existencia y son de la calidad de que son precisamente por su alejamiento de él (III 2, 5).

Por una parte, el mundo sensible es imagen necesaria de su modelo divino y tiene ser porque participa de él (V 9, 5, 36); en esta medida, sigue siendo algo maravilloso:

> Así que la Razón Total se va aminorando a medida que se afana por acercarse a la materia, y el producto nacido de ella es más deficiente. ¡Fíjate a que distancia se encuentra el producto! Y, sin embargo, es una maravilla (III 3, 3, 30).

Por otra parte, en tanto que producto de la materia, el mundo sensible es tenebroso y malo, no en virtud de una cualidad, sino precisamente por la falta de toda cualidad; no como fuerza negativa opuesta a otra positiva, sino como carencia y privación de lo positivo:

> ¿Habrá alguien que viendo esta vida múltiple y universal, esta vida primera y única, no la abrace con todo su amor y desprecie a la vez cualquier otra vida? Todas las demás vidas, esas vidas que transcurren aquí abajo, no son más que vidas pequeñas y oscuras; son viles y carecen de pureza, y, más aún, manchan toda pureza. El que vuelva la vista hacia estas vidas no verá ya la vida pura, ni vivirá tampoco esta vida inteligible que comprende en sí todas las vidas y en la que nada hay que no viva, y que no viva con una vida plena de pureza y privada de todo mal. Los males son algo característico de este mundo, en el que sólo se da una huella de la vida y de la Inteligencia (VI, 7, 15, 3 y ss.).

¿Cómo ha surgido este mundo sensible que no es «sinónimo» del inteligible sino sólo «homónimo» (VI 3, 1, 21)? Dentro de la lógica del discurso plotiniano no hay que entender tal pregunta desde una perspectiva

cronológica o temporal, sino en el sentido de la «procesión» o «proceso». De aquí que preguntar por el surgimiento de la materia sea en realidad preguntar por qué puede haber multiplicidad al lado de lo Uno: ¿por qué lo Uno no persevera en su soledad? Platón había respondido apelando a la infinita bondad del demiurgo: «... quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo» *(Timeo* 29 d). Plotino acepta esta explicación, pero su determinación más precisa no puede ser conceptual, pues dado que se trata de una situación en el fondo incomprensible desde el punto de vista del Uno, sólo cabrá vislumbrarla con la ayuda de imágenes desde la perspectiva de las cosas sensibles. Por ejemplo:

> El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que todas las cosas [tant» las sensibles como las inteligibles] deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios (17, 1, 24).
>
> Y de ese principio [el Uno] van saliendo ya todas y cada una de las cosas —mientras aquél permanece dentro— cual de una sola raíz que permaneciera fija en sí misma. De él florecieron todas las cosas desarrollándose en una multiplicidad dividida, siendo cada una de ellas portadora de una imagen de dicha multiplicidad. Y, una vez venidas al mundo, una se puso en un sitio y otra en otro; unas se quedaron cerca de la raíz [las cosas inteligibles, las ideas] y otras se alejaron más y más [las cosas sensibles, la materia] (III 3, 7, 10 y ss.).

El problema es particularmente grave y difícil de solucionar porque al ser indeterminación absoluta la materia carece de capacidad epistrófica: la materia no es hipóstasis, carece de fuerza para volverse y contemplar a su generador; es sombra que aguarda pasivamente lo que la causa activa quiera causar en ella:

> Parece que la llama madre por estimarse que la madre tiene el papel de la materia con referencia a los seres engendrados, y así sólo recibe, sin dar, empero, nada a cambio, y que todo el cuerpo del ser engendrado ha de atribuirse al alimento. Sin embargo, si la madre da algo de sí misma al ser engendrado, no puede catalogarse ya de materia, sino de forma; porque tan sólo la forma es capaz de ser fecundada, y cualquier otra naturaleza es infecunda (III 6, 19).

Es la propia Alma quien ordena e in-forma a la materia. La materia no se detiene y contempla al Alma, sino que el Alma, tras generarla, la contempla y la estructura: proyecta en ella, como en un espejo, sus propios *logoi*.

Estas dificultades vuelven a reproducirse en la determinación del hombre, pues aunque éste es sobre todo su alma también tiene un componente material:

> Pero ¿y en cuanto a nosotros? ¿qué diremos de nosotros? ¿somos acaso ese alma o lo que se aproxima a ella y es engendrada en el tiempo? Antes de nuestra generación nosotros nos encontrábamos en esta alma, unas veces como hombres y otras veces como dioses; éramos almas puras e inteligencias unidas a la totalidad del ser, partes, por tanto, de un mundo inteligible, ni separadas, ni cortadas, sino realmente pertenecientes a ese todo. Aun ahora no nos encontramos separados; a ese hombre inteligible que éramos nosotros se ha acercado otro hombre que desea existir y que nos ha encontrado. Porque no estábamos fuera del universo y de ahí que nos haya envuelto, uniéndose a ese hombre inteligible que era entonces cada uno de nosotros [...] Nos hemos convertido ya así en un acoplamiento de dos hombres, y no somos ahora el ser único que éramos antes; en ocasiones somos el hombre que se ha añadido últimamente, cuando el hombre primero deja de actuar y, en cierto sentido, no está siquiera presente (VI 4, 14).

En *Eneadas* VI 7, 6 Plotino habla de tres hombres, lo que hay que entender en el sentido de que hay tres almas o, más exactamente, y dado que para Plotino el alma es una naturaleza una y simple, como que hay tres potencias del alma. El primer hombre es el alma considerada en su unión con la Inteligencia-hipóstasis; el segundo hombre es el alma en tanto que capaz de pensamiento discursivo (intermedio entre lo sensible y lo inteligible); el tercer hombre es el alma en cuanto que vivifica al cuerpo terrenal.

En un principio nuestra alma estaba asociada con el Alma universal. En este momento conocía intuitiva y simultáneamente la totalidad de los *logoi* que están (son) en la Inteligencia y, a través de ella, al Bien mismo. Tenía un perfecto conocimiento de sí misma y, en consecuencia, disfrutaba de un estado de dicha y felicidad perfecto. En tal caso ¿por qué ha descendido a los cuerpos? En un principio cabría suponer que por las mismas leyes de la procesión, pues si el Alma universal debe emanar toda su potencia deberá entonces producir a través del Alma del cosmos el universo en general, y a través de las almas particulares todos los vivientes particulares (entre los cuales se encuentra el hombre). Desde este punto de vista la explicación del descenso de las almas a los cuerpos vendría dada por la infinita potencia del Uno. Por tanto, el descenso no es voluntario, no depende ni de una elección ni de una deliberación del alma misma: no puede deberse, por tanto, a una culpa. De hecho, Plotino afirma que si el alma se apresura a huir del cuerpo no sólo no recibe daño, sino más bien un enriquecimiento, por haber contribuido a la actuación de la infinita potencia del Uno y por haber sufrido la experiencia del mal (que consiste en el impacto de lo corpóreo) que le hace adquirir una más clara conciencia del Bien. En este sentido, el descenso puede ser entendido como algo «maravilloso».

Sin embargo, en otro sentido es un mal: Plotino también habla de una doble culpa del alma. La primera especie de culpa consiste en el mismo descenso. Hay ocasiones en las que Plotino lo considera un delito, porque este descenso se debe a la voluntad del alma de poseerse, de particularizarse, de evadirse del Alma universal. Delito cuyo castigo será sufrir las consecuencias de la bajada: el alma «pierde las alas» (V 1, 1; *Fedro* 246 c, 248 c). El alma no desciende libremente al cuerpo que le es apropiado, sino obedeciendo una ley universal que impulsa a las almas individuales a sus respectivos cuerpos para desempeñar en ellos sus funciones cósmicas:

> Y además, cuando todo sufre y se hace necesariamente por una ley eterna de la naturaleza y el ser que se une al cuerpo, descendiendo para ello de la región superior, viene con su mismo avance a prestar un servicio a otro ser, nadie podrá mostrarse disconforme ni con la verdad ni consigo mismo, si afirma que es Dios el que la ha enviado. Pues todo lo que proviene de un principio se refiere siempre al principio del que salió, incluso en el caso de que existan muchos intermediarios. La falta del alma es en este sentido doble, ya que, por una parte, se le acusa de su descenso, y por otra, de las malas acciones que comete en este mundo (IV 8, 5).

Este texto ya indica cuál es la segunda especie de culpa, la que nace cuando el alma se olvida de sí misma, de su origen, y se somete a las exigencias del cuerpo: es el gran mal del alma, pues le lleva a olvidarse del dios, con la consiguiente paralización de los niveles superiores.

El alma individual es hermana del Alma universal (II 9, 18; V 1, 10); también es «anfibia», está entre los dos extremos de la realidad: mira hacia lo alto y hacia lo más bajo; lo segundo, con un movimiento instintivo y fatal, lo primero, gracias a un acto de libertad que es a la vez acto de liberación (IV 8, 7). Ahora bien, por «libertad» no hay que entender la afirmación incondicionada y caprichosa del propio albedrío, pues ser libre, dentro de la lógica del discurso plotiniano, es realizar el propia destino, encontrarse con uno mismo y reencontrarse con el Absoluto. La libertad no contradice la necesidad metafísica, se identifica con ella: cuando el hombre es verdaderamente él mismo (no los fantasmas caprichosos de su subjetividad individual) es libre y se libera; y el hombre es verdaderamente él mismo cuando consigue desprenderse de los elementos extraños que le impiden unificarse con el Absoluto.

El retorno: éxtasis y unión mística

El alma, elevándose, deviene Inteligencia (IV 3, 8; V 3, 6), porque si el Absoluto en sí es el Uno, en el hombre es la tendencia hacia Él. Tender al

Uno es aspirar a la propia libertad, es decir, reconquistar para el alma lo que es verdaderamente ella misma: recogerse en sí misma fuera de las dispersiones del tiempo y de lo heterogéneo. En toda alma hay una tensión de retorno al Uno:

> Pensemos, sin embargo, que los hombres son olvidadizos de lo que desde el principio y hasta ahora echan de menos y ansian. Todas las cosas tienden hacia Él y lo desean por una necesidad de su naturaleza, como si sospechasen que no pueden existir sin Él (V 5, 12).

Sin embargo, no es suficiente con esta vaga aspiración, pues entonces todas las almas tendrían el mismo destino; también es imprescindible una actividad intelectual que reconozca lo que es el Uno y lo discrimine de lo que no lo es. Retornar al Uno es privilegio de unos pocos: músicos, amantes y filósofos, pues estos son los hombres que aspiran a lo inmaterial y a liberarse de lo sensible. Se trata de un proceso dialéctico a través del cual el hombre, al igual que Odiseo, regresa a su hogar, partiendo de las bellezas corpóreas, pero dejándolas atrás. El músico reacciona «ante los sonidos y la belleza presente en ellos», rehuye lo discordante y lo falto de unidad y «corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado»:

> Hay que conducirlo, por tanto, más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las proporciones y las razones, hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. En suma, la Belleza, no tal belleza particular a solas (13, 1).

El amante, «impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas»:

> Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirle con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, ocupaciones bellas y leyes bellas (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorporales), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reconducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser (I 3, 2. Platón, *Banquete* 210 a-212 a).

El filósofo, finalmente, no necesita un proceso de separación, pues tiende naturalmente hacia lo alto; como dice Platón y recuerda Plotino

«está como provisto de alas» *(Fedro* 246 c y ss.). El filósofo necesita guía: instruirle en matemáticas, conducirle al perfeccionamiento de las virtudes, «hacer de él un dialéctico consumado» (I 3, 3), pues el retorno al Uno se verifica dialécticamente:

> ... pues [la dialéctica] no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja a los seres como material (I, 5, 9-13).

La dialéctica no es un mero instrumento, sino algo vivido; de acuerdo con Plotino en dos fases: la primera por la que se pasa de lo sensible a lo inteligible, y la segunda, por entre el mismo ámbito de lo inteligible, elevándose constantemente hasta alcanzar «el final del viaje», la asimilación e identificación con lo divino:

> ... las etapas del viaje son dos para todos *[Rep.* 514 a-521 b], sea que esté subiendo, sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a último de esa región, que coincide precisamente con el final del viaje *[Rep.* 532 e 3], cuando se esté en la cima de la región inteligible (I 3, 1).
>
> Y habiéndole [a Eustaquio] recomendado que se esforzara por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo, en el momento en que una serpiente, deslizándose por debajo del lecho en que yacía aquél, se hubo escabullido a una hendidura que había en la pared, Plotino exhaló su espíritu a la edad, según decía Eustaquio, de sesenta y seis años, cuando se cumplía el segundo año del reinado de Claudio *(Vida de Porfirio,* 2, 26-32).

No se trata de aniquilar lo sensible, sino de vivir en lo sensible como si lo sensible estuviera de continuo orientado hacia lo inteligible; el filósofo transciende sus propias limitaciones y se orienta hacia el orden divino y eterno del universo: «esforzarse en elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo». Para ello es necesaria la purificación y la contemplación, pues por este medio el alma consigue llegar a ser lo que en verdad es: reflejo exacto y fiel de la Razón Universal.

De aquí la necesidad de fomentar el nivel intelectivo y de dejar inoperantes los niveles más bajos, pues sólo así llegará un momento en el que incluso pueda dejarse atrás el pensamiento racional y alcanzar el Bien en sí:

> El conocimiento o el contacto del Bien son lo más grande que podemos alcanzar; dice Platón que se trata del conocimiento más elevado. entendiendo por ello no la visión misma del Bien, sino el conocimiento que le precede *[Rep.* 505 a]. Las analogías, las negaciones, el conocimiento de los seres que salen de Él, la escala que presentan nos adoctrinan sobre el Bien; pero dirigen nuestro camino hasta El nuestras propias purificaciones, nuestras virtudes y nuestras disposiciones que nos permiten establecernos y residir en lo inteligible a la vez que regalarnos con todo lo que allí hay. Es así como llegamos a contemplarnos a nosotros mismos y a las otras cosas y como nos convertimos en objeto de contemplación. Somos ya esencia, inteligencia y ser vivo total que no ve en modo alguno el bien externo. He aquí un estado en el que nos hallamos cerca del Bien y Él a distancia inmediata.

Hasta este momento sigue actuando el pensamiento racional, pero gracias a que los niveles intelectivos nos han acercado máximamente al Bien, puede captarse su luz: se abandona entonces «todo conocimiento racional, llevados como niños hasta la morada de lo bello» (Cfr. *Fedro* 249 y ss.; *Banquete* 210 e). Continúa Plotino, ya totalmente embriagado:

> En esa contemplación, que es un llenarse de luz, no hacemos que los ojos vean un objeto diferente; lo que ellos ven no es otra cosa que la luz misma [el Uno]. No existe, pues, la distinción entre el objeto que se ve y la luz que nos lo ofrece, como no hay igualmente una inteligencia y un objeto pensado, sino una luz que engendra ambas cosas y hace que existan por debajo de ella (VI 7, 36, 2 y ss.).

En este punto se enraiza el tema de la huida, pues Plotino cree posible abandonar lo sensible y lo material en vida del hombre. Se trata de un rasgo común a la filosofía helenística y que desaparecerá en la posterior filosofía cristiana: la felicidad, que es el fin último del hombre, debe ser posible en esta vida. En efecto, la unión mística con la divinidad es «natural», es algo que se conquista sin necesidad de una gracia especial por parte de la divinidad, como sucederá posteriormente en la mística de inspiración cristiana. ¿Cómo es esto posible en el caso de Plotino? Esta cuestión obliga a plantear el tema de la virtud.

Simplificando mucho podría decirse que en la raíz de la ética griega se encuentran las virtudes cívicas, que para Plotino son punto de partida, no de llegada, esto es, son condición de posibilidad para devenir similares a dios en tanto que asignan límites y medida a los deseos y eliminan las falsas opiniones (I 2, 2). Sin embargo, dado que «la meta de nuestro afán no es quedar libres de culpa, sino ser dios» (I 2, 6) no es suficiente con estas virtudes: el asemejamiento con la divinidad no se debe a la virtud cívica, pues la divinidad a la que se refiere Plotino es el Alma del cosmos, que carece de estas virtudes, puesto que no tiene apetitos ni pasiones y posee una sabiduría maravillosa. De aquí que no podamos asi-

milarnos a la divinidad por medio de las virtudes cívicas, pero sí mediante las virtudes superiores que, siendo purificaciones, hacen al alma semejante a la divinidad (12, 1; *Fedón* 67 c). Estas virtudes superiores no consisten ni en el mismo proceso de purificación, ni en el estado de pureza resultante de dicho proceso, sino en la contemplación de las improntas del mundo Inteligible como resultado de la conversión del alma a la Inteligencia gracias a la reminiscencia. El objeto de la purificación radica en desvincular al alma de las cosas del cuerpo evitando toda clase de faltas.

Una vez asemejados a la divinidad gracias a las virtudes superiores la huida puede continuar y aspirar a la reunificación con el Uno; un proceso que consiste en recorrer a la inversa la procesión metafísica del Uno: si el despliegue del Uno implicaba toda una serie de diferenciaciones y alteridades ontológicas, el retorno al Uno consistirá en suprimir toda diferenciación y toda alteridad, lo cual significa purificar al alma de todo lo que le es extraño:

> Tal es el fin verdadero del alma: el contacto con esa luz y la visión que tiene de ella, no por medio de otra luz, sino, precisamente, por esa misma luz que le da la visión. Porque lo que el alma debe contemplar es la luz por la que es iluminada. Y ni el sol es visto por otra luz. Pero ¿cómo llegar a esto? Suprimid todo (V 3, 17).

No hay que suprimir sólo lo externo, lo sensible, lo corpóreo, sino absolutamente todo, pues la felicidad consiste en un perderse en la nada que es a la vez un acrecentarse: el alma se vacía de todo para así dejarse poseer por el Bien: en tanto que se vacía de todo se anula pero en tanto que el Bien la posee, lejos de anularse, alcanza la plenitud de ser. Plotino denomina a este momento de plenitud «éxtasis»:

> Porque quizás no deba hablarse ahora de una contemplación, sino de otro tipo de visión, por ejemplo, de un éxtasis, de una simplificación, de un abandono de sí, del deseo de un contacto, detención y noción de un cierto ajuste si se verifica una contemplación de lo que hay en el santuario (VI 9, 11).

No se trata de una forma de ciencia o de conocimiento racional o intelectual, sino un contemplar que implica unión con lo contemplado: una identificación total en la que no cabe la distinción sujeto/objeto:

> Uno mismo el ser que ve con su objeto, acontece como si hubiese hecho coincidir su centro con el centro universal. Pues incluso en este mundo, cuando ambos se encuentran, forman una unidad... (VI 9, 10).

Ahora bien, hay que distinguir entre la experiencia mística (que es una breve fase) y la unión definitiva con la divinidad (que será eterna y que sólo acontece tras la muerte). Ya he señalado que en el tratado que Plotino dedica a la virtud (I, 2) se distinguen entre virtudes cívicas y virtudes superiores: quien posee las superiores posee necesariamente en potencia las inferiores, mientras que quien posee las inferiores no por ello posee las superiores. Gracias a las fuerzas obtenidas en la experiencia mística el filósofo puede actualizar fácilmente aquella potencialidad; sólo entonces es posible la acción verdaderamente moral. Pero el filósofo sabe además (y esto es lo verdaderamente decisivo) que la acción verdaderamente moral no se consuma en el ámbito cívico, pues no se trata de llevar «la vida del hombre de bien», sino de optar «por la de los dioses». Por ejemplo: la justicia en tanto que virtud cívica es el desempeño de la función propia con respecto a una multiplicidad, pero «la verdadera Justicia en sí es de uno solo con respecto a sí mismo»; de igual modo, la morigeración en tanto que virtud inferior consiste en atemperar los deseos, mientras que en tanto que virtud superior los elimina del todo, pues «la purificación consiste en dejar sola al alma» (III 6, 5).

> En realidad, el virtuoso será consciente de sus virtudes [inferiores o cívicas] y del partido que ha de sacar de ellas; y fácilmente actuará, según las circunstancias, de conformidad con algunas de ellas; pero, alcanzados ya otros principios superiores y medidas, actuará según ellos; por ejemplo, no poniendo la morigeración en aquella medida de antes, sino separándose de todo en lo posible y viviendo enteramente no la vida del hombre de bien, que es la que la virtud cívica estima, sino abandonado ésta y optando por otra, la de los dioses. Porque se trata de un asemejamiento a los dioses, no a los hombres de bien (I 2, 7).

La filosofía de Plotino se resuelve finalmente en una ascética y en una mística. Una resolución esta que tendrá gran influencia en la posterior filosofía cristiana de la Edad Media.

35238CU01A01

El presente libro, destinado principalmente a estudiantes de Historia de la Filosofía Antigua, está dividido en cuatro grandes apartados: el pensamiento prefilosófico y presocrático, el pensamiento de Aristóteles y Platón, y la filosofía helenística. Los primeros capítulos comprenden los temas que están en la raíz de la filosofía antigua, tanto en sentido cronológico como conceptual, pues durante esta época se configuran gran parte de los problemas con los que se enfrentarán posteriormente todos los filósofos, así como las estrategias intelectuales de las que se servirán para dar cuenta de la realidad. En efecto, la filosofía de Platón y Aristóteles se configura en gran parte en confrontación crítica con la de sus predecesores, tanto los presocráticos como los sofistas. Decía el Estagirita que en el comienzo de la filosofía está el «asombro», pero las fuentes de nuestro asombro se desdoblan: por una parte, ciertamente, nos asombran las mismas cosas, pero también los problemas descubiertos por los filósofos del pasado, incluso sus (equivocadas) soluciones. La historia de la filosofía es así la historia del diálogo entre los propios filósofos. Y en este diálogo hay voces que tienen más importancia, y otras, por el contrario, que están en un segundo plano: Platón y Aristóteles, a los que se dedica la parte central del presente libro, son una de estas voces fundamentales, pues en ellos confluye toda la tradición intelectual griega y es sometida a una profunda y radical reelaboración que la proyecta hacia el futuro. Se quiera o no, vemos la filosofía de los presocráticos a través de ojos lastrados platónica y aristotélicamente. Es cierto que en el mundo helenístico surge un nuevo clima social que hace que la problemática filosófica anterior pierda interés y que nazca todo un conjunto de nuevas cuestiones, pero que hunden sus raíces en la filosofía precedente. Suele decirse, y con razón, que la preocupación filosófica del helenismo es predominantemente ética, pues ahora no importa tanto la *sophía,* cuanto la *phrónesis:* interesa alcanzar un arte de la vida; pero esto no implica que desaparezca la rica tradición de especulación cosmológica, ontológica y epistemológica de la filosofía anterior; sucede más bien que se reinterpreta en función de unos intereses intelectuales que ya no son los mismos. De estas cuestiones se ocupan los últimos capítulos del presente libro.

ISBN: 84-362-4889-9
9 788436 248890 35238

UNIVERSIDAD NACIONAL